

عزيز المعظمة

التراث بين السلطان والتاريخ

حسن حنفي

محمد عبده

ع. العروي

عابد الجابري

وضاح شرارة

أدونيس

0030649



التراث بين السلطان والتاريخ

التراث بين السلطان والتاريخ

تأليف: عزيز العظمة

الناشر: عيون المقالات. ص.ب. 6714 سيدي عثمان

الطبعة الأولى - الدار البيضاء 1987

المطبعة: دار قرطبة للطباعة والنشر - 10 زنقة بيروت - الدار البيضاء

عزيز العظمة

التراث بين السلطان والتاريخ

إلى هاران شانندرا سينغويتا

فهرس

5 توطئة

9 ■ القسم الأول : مساهمات

11 التراث بين السلطان والتاريخ

41 السياسة واللاسياسة في الفكر العربي

51 مقدمات تأسيسية للاسلام المعاصر

61 افصح الاستشراق

83 الدين والايديولوجيا

■ القسم الثاني : مناقشات

بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ

105 (مناقشة لفكر عبد الله العروي)

129 في تاريخية العقل ونقد العقل (مناقشة لفكر الجابري)

146 استشراق الأصالة : أدونيس والتراث

161 القومية العربية والاسلام

164 حسن حنفي وعصا موسى

169 مديح الهوامش (نقاش لوضاح شرارة)

175 المراجع

سبق وأن نشرت فصول هذا الكتاب على النحو التالي :

- 1 . في دراسات عربية، 19 / 8 (1983)، ص 62 - 92 .
- 2 . في الفكر العربي، 3 / 22 (1981)، ص 281 - 292 .
- 3 . في دراسات عربية، 17 / 6 (1981)، ص 48 - 58 .
- 4 . في المستقبل العربي، 4 / 32 (1981)، ص 43 - 62 .
- 5 . في الفكر العربي المعاصر، 20 - 21 - 22 (1983)، ص 25 - 36 .
- 6 . في دراسات عربية، 21 / 3 (1985)، ص 3 - 27 .
- والكرمل، 13 (1984)، ص 72 - 92 .
- 7 . في تاريخية العقل ونقد العقل - أنوال الشقافي، 23 / 12 1986 .
- 8 . في الكرمل، 2 (1981)، ص 80 - 98 .
- 9 . في السفسير، 28 / 6 1981 .
- 10 . في المستقبل العربي، 4 / 29 (1981)، ص 139 - 143 .
- 11 . في دراسات عربية، 19 / 3 (1983)، ص 124 - 129 .

وقد قمنا بتصحيح الأخطاء المطبعية الواردة في النصوص المطبوعة المشار إليها، إضافة إلى إجراء تنقيحات طفيفة أخرى .

توطئة

تجتمع في هذا الكتاب جملة من النصوص التي نشرت في السنوات الماضية، السنوات التي شهدت تكاثفاً وتكاثفاً وغلبة واضحة لعوامل الانحسار التاريخي في العالم العربي. ولعل من أكثر آليات هذا الانحسار فاعلية ذلك التكامل المرئي الذي كاد أن يبلغ التمام بين متباينات تاريخية شتى، قد يكون أكثر معالمها فتكاً بالمستقبل المرجو تكامل المشروع الوطني النهضوي الديمقراطي الذي يمثل خطأ أساسياً من خطوط التاريخ العربي والعالم - ثالثي الحديث من جهة، والقوى والكيانات السياسية التي تقول بهذا المشروع، رغم ارتكازها إلى أسس اجتماعية وسياسية وتاريخية مغايرة ومناوئة، وتبنيها لخطوط فكرية وتاريخية معاكسة، للترقي في تلفيق إيديولوجي دولاني أصبح عادياً في العالم العربي اليوم. ولعل من أهم آليات هذا التلفيق بدورها، غلبة المضمون واستيلاء القول الفردي على موقع القول وصاحبه، مما يجعل التباين بين الأصحاب المتباينين للقول الواحد - بالقومية أو الاشتراكية مثلاً - شأنًا معضلاً معطلاً.

ليس ثمة شك في أن غلبة القول، واستيلاء الصاحب القادر للقول على مضمون هذا القول، من فاعليات الاستبداد. وتنسج هذه الفاعلية الاستبداد في حقل الثقافة بتغييبها الواقع، أي التاريخ، وذلك بإقامتها تواريخ وهمية مبنية على استمرار تاريخي مخترع، أو على مستقبل ناجز باسم تاريخ مخترع، يغتصب الحاضر باسم الماضي أو باسم المستقبل. والنصوص التي نقدمها للقارئ هنا، تتناول جملة من عمليات تغييب الواقع باسم استمرار تاريخي لا دخل للتاريخ فيه، تطلق عليه عبارة «الأصالة». لذلك تطمح النصوص هذه، إلى معارضة الاستبداد بالتاريخ، وإلى ممانعة التلفيق بإبراز الفواصل والتباينات، وإلى استباحة البداوة البلهاء الزائفة لصالح العقل والديمقراطية، وإلى إعادة «الأصالة» عينها إلى نصابها من التاريخ، ومن تاريخ الآن تحديداً، واستعادة الصلة مع الخط الإيجابي من تاريخ العرب الحديث في مواجهة من يروم نبذ التقدم الحقيقي الحاصل في القرن الأخير - أو من يروم إلى القفز فوقه وجعل نفسه بداية البدايات (وبداية البدايات صفر، ومن انطلق من الصفر لا يصل إلا إلى الصفر).

تقدم هذه النصوص إذن، عناصر تطمح لفهم تاريخية اليوم، من نصوص تتناول التراث ، ومفهوم الايديولوجيا، إلى مناقشات لبعض المفكرين العرب المعاصرين . ولئن تضمن هذا الكتاب مناقشة لبنى الخطاب الاستشراقي ، إلا أن هذا يعتبر وكأنه جزء من التيار المعادي للاستشراق عداءً عصبياً، بل لعله يسير في الاتجاه المعاكس ، مشيراً إلى التطابق المدهش بين المفهوم الاستشراقي لجوهر وتاريخ العرب والمسلمين، والمفهوم السلفي والشبه سلفي لأرباب الدعوة إلى الأصالة .

عزيز العظمة

القسم الأول :

مساهمات

التراث بين السلطان والتاريخ

إلى ذكرى كارل ماركس
بعد مرور قرن على وفاته

إذا كان للكتابة أن ترتقي من نصاب الفكر الوحشي والفعل التبريري النفعي المباشر، إلى مجال الفكر النقدي والفعل التقدمي غير المرتبط بالواقعية الظرفية، عليها أن تعمل على الامام بشروطها. وإذا كان للكتابة أن تتخلى عن المتطلبات الفئوية للوضع القائم وأن تنحوا باتجاه مجالي الديمقراطية - والديمقراطية في زمننا الشرط اللازم لأية نهضة - والمتطلبات الأكثر بعداً وإحاطة المتلازمة معها، عليها اتخاذ موقع منفتح على شروطها، واعية بها، مسائلة إياها، مشككة في بدايتها. إذا للفكر الاقلاص عن كونه سجلاً لما هو قائم وحافظ له، والانفكاك من أسار الآن الرديء، والانتقال إلى مرحلة النقد، عليه أن يلم بنصاب المقال من الواقع ومن العلم، بشروطه الخارجية في الثقافة والسياسة والتاريخ، والداخلية في المنطق والبيان. وربما فضجت - أو احتقت - مسألة طرح التراث في الفكر العربي المعاصر إلى نقطة تسمح لنا باقتراح بعض شروطه ومساءلة بعض ما راج أنه من البديهييات فيما يتعلق به، الاقتراح الذي نرجو منه إعانتنا على الامساك بعنان هذا الكائن العجيب وإرجاعه إلى نصاب كينونته في التاريخ وفي العلم.

1 - عقل السلطان

«سأله أبو جعفر ملك سجستان: لم لا تتناسل البغال كما تتناسل الخيل والحمير؟ فقال: لأنها ليست بجوهر تام خالص فتناسل كتناسل الأجناس الخالصة. فالبغل في القشل كالسكنجبين الذي لا يعمل خله خلية تامة، ولا غسله غسلية تامة».

أبو سليمان السجستاني⁽¹⁾.

الغلبة اليوم في إطار تصور التراث للمقالة التي تذهب إلى أن التراث حاضر اليوم وفاعل، وأن الحضور والفعل اللذين له مستمدان من استمرار الماضي في الحاضر استمرار الجوهر في تجلياته، وأن الزمان ما هو إلا عنصر خارجي يشهد ويسجل لحظات لا كيفية فيها وفي تابعها لكيثونة هذا الجوهر - أي أنه زهر. التاريخ بهذا المعنى مرور الزمان على ذات مستمرة صاحبة هوية

(1) صوان الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي (طهران، 1974)، ص 338.

تستنسخ نفسها دهرأ بعد دهر⁽²⁾. وليس من نافل القول أن نذكر باللمحظات التاريخية التي برز فيها الفهم العضواني للتاريخ هذا. فهو وريث تراث ابتدأ بهردر في ألمانيا ثم طبع مجمل الفلسفات المحافظة للتاريخ، في ألمانيا (شتال، فون شتاين، دلتاي، تشيمبرلن)، وفي فرنسا (دي ميستر ثم الفلسفات العنصرية)، وذلك بإيلاء نرجسية التميز والذات - أي ما يعرف عندنا اليوم بعبارة الأصالة - موقع الاشكالية المحورية التي تحكم مجمل تصور التاريخ ومعانيته. لدينا إذن تصور منوي لاستمرار ذات، وهو يختلف عن التصور الهيجلي الذي يرى في الاستمرار عملية تحقق ذات لا تكتمل إلا في النهاية وبعد انقطاعات عدة، وذلك سيراً على نسق النظريات الارتقائية التطورية التي لا نصيب منها لفلسفة التاريخ المحافظة والناعبة من معارضة نتائج الثورة الفرنسية وانتفاضات 1848، والارتداد إلى الاستمرارية المزعومة مع ماض يستغرق الحاضر في عضوانيته.

ليس التذكير هذا في باب إيجاد أصول للمقال التراثي المعاصر، بل هو يهدف إلى اقتراح البعض من شروط كل مقالات النظرية العضوانية للتاريخ. وليس هذا القول من باب الاعتذار، بل إشارة أولى إلى ما نرمي إليه في نقض للعضوانية التاريخية القائمة على البحث عن أصول أولى مستمرة، أسطورية في فعلها واستمرارها، والنحو بمسألة التراث في اتجاه واقعي في نظرتة للتاريخ وواع بشروط الحاضر منفتح عليها، وتحرري في دعوته للمستقبل، اتجاه يرى الأصول ليس في أحداث أبوية الأثر مرجعية ثابتة، بل في شروط متجددة ومتحولة ومنقطعة⁽³⁾. ولن يتم لنا الابتداء بالنظر الواقعي للتاريخ ولعلاقة الماضي بالحاضر إلا إذا ذكرنا بما كان سائداً في الفكر العربي منذ عشر سنوات، ومعارضته بما يسود اليوم.

إذا كان يبدو من البديهي اليوم، في المقالة السائدة، أن الاستمرار مع الماضي أمر واقع حاصل، وأن لهذا الاستمرار محلاً، بعبارة المتكلمين والفلاسفة، هو «الذات الحضارية»⁽⁴⁾ التي

(2) راجع الملاحظات النقدية الموجهة لهذه التصورات عند مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية (ط. 2. بيروت، دار الفارابي، 1979) ص 22 - 23 وغيرها، وعزيز العظمة، «استشراق الأصالة» في الكرمل، 2 (1981)، ص 86 وما يليها، وعبد السلام بنعبد العالي، «هايدغر ضد هيجل» في دراسات عربية، 4/19 (1983)، ص 93 وما يليها.

(3) لنقاش مستفيض وخصب لمسألة الفهم الانتسابي للواقع، ولشروط الانعتاق من اظلام المرجعية، انظر وضاح شرارة، «شبهة الفلسفة» في دراسات عربية، 4/16 (1980) - وأعيد نشر المقال في استئناف البدء. محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ (دار الحداثة، بيروت، 1981).

(4) في نقد نواحي أساسية من هذا المفهوم وجملة من المواقف الملازمة له، انظر صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوسا (بيروت، دار الحداثة، 1982) القسم الثاني. وتجب الإشارة إلى بداهة هذا الوهم دعت حتى بكاتب شديد الارهاق في حسه بهذا الوهم (عبد الله العروي) إلى محورة دراسة شهيرة في الايديولوجيا العربية المعاصرة على إشكالية تعريف «الذات» و«الآخر» والعلاقة بينها. قد يكون العدد الأكبر من المفكرين العرب قد صاغوا أشكالياتهم الخارجية على هذا النحو، ولكن دراسة الوهم لا تكون بتحليل خارج مقاله، بل بتبيان شروطه التي تحجب المشكلة الأساسية بهذا الوهم.

يقع فيها الزمان ويرتطم بها الآخر، الغازي الثقافي، وأن التواصل العضوي هو الشكل « الطبيعي » لكنينة المجتمع والثقافة في الزمان، فإن ذلك لا يعني أن البدهة عنها تصح على ما كان مقطوعاً به منذ عقد. كان مسلماً به آنذاك، وإن كان ذلك في أحيان كثيرة دون القدر اللازم في الجزم، إن الانقطاع مع الماضي أمر ناجز، وأن الوحدة المنقطعة مع ماهيتها وحدة عناصرها السياسية والاقتصاد والمجتمع. وفي مقابل ما يطرح اليوم من أن التواصل مع الماضي - وأن وحدة التواصل « الذات الثقافية » بدلا من السياسة والاقتصاد والمجتمع - أمر إيجابي حسن يجب الأمة الذويان في غازيها ويحميها من الاستباحة التي يرومها أعداء هذه الأمة ويحصنها بأقوى ما فيها، كان من ناقل القول، منذ عقد، أن التواصل العضوي مع الماضي، أو ما تبقى منه، سر وهن الحاضر، وأن المعدن المستباح ليس إلا البنى الاجتماعية المتخلفة والسياسية الفاسدة والاقتصادية التابعة والعقلية الراكدة المقلدة. وبينما كان من المتعارف عليه منذ عقد أن المجتمع والحضارة كلال معقدان بالغ الثراء والتحديد، وأن بين حضارات العالم مجالات اجتماع هي النظريات العامة للاقتصاد والخصوصية، وأن الحضارات تتميز عن بعضها البعض ليس عبر غيرية مطلقة، بل بخصوصية تحدد كل منها في علاقتها مع ما تشترك فيه حضارات العالم وتوارثته ومجتمعاته - مقابل مفهوم الخصوصية، نجد أن المقال الغالب اليوم يستعير من مجال العشائرية ومجال تربية البهائم عبارة « الأصالة » لاختزال المقالة التي تذهب إلى أن الضعف الذي تشكو منه الأمة، والمسبب لاستباحتها من قبل إسرائيل وغير إسرائيل راجع إلى أمر عارض، وهو التخلي عما هو أصيل في الأمة من عناصر القوة والممانعة والانبعاث، وأن إحياء المورث ليس إلا نقطة اصططنها الاستعمار لقطع استمرار ذات عضوية من خواصها الأساسية صنع الأجداد والتطلع إلى موقع طاووسي بين الأمم.

ما حصل في العقد المنصرم، باختصار، يبدو أنه انغلاق دائرة فكرية، ابتدأت فيها يسمى بعصر النهضة، ورجعت إلى عين الاشكالية التي اتخذ الفكر النهضوي موقعه فيها (5): إشكالية علاقة ماضٍ مستمر بحاضر مغاير له في ظروفه الخارجية الطارئة، علاقة داخل بخارج مطلق، علاقة بين ذات ومحيط هذه الذات المنفصل عنها بمفارقة مطلقة. هذا، باختصار، فحوى مسلمات اليوم: في أبعاد الانقطاع عن الماضي وحجب التواصل مع بقية العالم، أي في أبعاد الواقع، يتم تأجيل اليوم، ويتم تحييده نظرياً ونزع صفة الانفتاح على البحث العلمي والاندراج في عموم إنساني شامل عنه. وفي غلبة فكرة الأمة وانزواء تعييناتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وفي اختزال هذه الكليات المعقدة إلى الأصالة، ثم المساواة بين ما هو أصيل بإطلاق وما هو أصيل في الثقافة، والدين، أي الاسلام، الحاي الأكبر لهذه الأصالة وعبارتها الأشد. في هذا الاختصار إلغاء للفاعليات المعينة للمجتمع وللتناقضات التي تحكمه لصالح نظام عمودي

(5) يعتقد حسن حنفي (اليسار الاسلامي (1981) ص 29، أننا مازلنا في عصر النهضة والاصلاح الديني، وإن كان لمفهومه للاصلاح الديني طنين لوثري - افغاني لا يعيننا هنا، ولا يصلح لوصف المستنق المسمى عندنا «اصلاحاً».

صارم المرجعية، نظام يتم تحديد نقاطه المرجعية وفقاً لصالح من هو قادر على تحديد هذه النقاط ومحتواها، والقادر الوحيد في أوضاعنا العربية هو السلطة الاستبدادية⁽⁶⁾. ليس ثمة شرط آخر للإرادية التي يحتوي عليها مفهوم الأصالة⁽⁷⁾: ففي مواجهة التاريخ وتحولاته وحيله وهتكه للأصول، تبرز «الذات الثقافية» الأصيلة وتتعالى عليه وتفارقه حتى تفقد التماسك معه، فتبقى الأصالة أصالة، ويستقر الواقع واقعاً، وتصبح عملية استصلاح الأصل وتوظيفه في الواقع رهنا بإرادة هذا الفعل ومريده.

ليس ثمة إرادية مجانية (إلا إذا اقتنعنا بوجودها في البوتوبيا)، ولا يمكن أن يكون تأكيد الإرادية، عملياً، إلا إرادة لإيلاء مسؤولية الخيار والحكم لمن هو قادر على الخيار والحكم. بإلغاء التاريخ والمجتمع لصالح الأصالة الثقافية، وإلغاء اليوم لصالح أصله ومآله الأصيل المزعم، يتم تحييد معرفة اليوم ومعرفة المجتمع، وقلبها إلى معرفة الأصل، وتسليم اليوم إلى أصحابه ليتصرفوا به دون الرجوع إليه، ومن ثم دون الرجوع إلى ضوابطه ومتطلباته ومنظوره - أي دونها اعتباره مرجعهم.

ليست هذه الازاحة للواقع وفقاً على من ينتمي إلى التيار السلفي، أو من يلتزم صراحة بالتسمية الإسلامية، بل تبدو السمة الغالبة لمقال التراث على مذهب. ولا يرجع ذلك إلا نادراً إلى غلبة سياسية للتيارات الإسلامية السلفية، بل إلى غلبة فكر «النهضة» على التيارات الأخرى. ربما كانت بداية هذه الغلبة في التوفيقية التي اتسم بها فكر التيارات الناصرية وما ضارعتها في البلدان العربية المختلفة، التوفيقية التي حاولت أن تجمع دون ضابط ودون عنصر موحد، ماعدا السياسات الظرفية، التيار النهضوي المتمثل في الحركات الإسلامية إلى الاشتراكية والقومية، ولكن العنصر الأساسي فيها أن استدعاء الأصالة والتواصل العضوي المستمر مع الماضي كبديهيّات ليس غريباً على أي فكر قومي خالص. ليس اللجوء إلى التاريخ، إلى الماضي الكائن القائم، أي إلى التاريخ كظاهرة وحشية، بدلا من اللجوء إلى التاريخ ككائن معقول، إلا خطأ المقاومة الدنيا بالنسبة لسياسة سورت المجتمع ومسوته لصالح فكرة الأمة التي بموجبها حكمت واستتبعت سياسيات أخرى.

ليس من المستغرب إذن، أن تغرق فئات المثقفين العرب في إشكالية الذات والاستمرار والنرجسية، وإن كانت لا تنتمي كلها، صراحة، إلى الفئات والسياسات التي تعتمد على هذه الإشكالية. وليس من المستغرب أن يعلن تجمع هام لمثقفين عرب ذوي اتجاهات مختلفة أنه يهدف

(6) راجع نقاش دور العقيدة السلفية في تسوير المجتمع وتسويته لصالح فئة مستأثرة بالسلطة عند وضاح شرارة، الأهل والغنيمة. مقومات السياسية في المملكة العربية السعودية (دار الطليعة، بيروت، 1981).

(7) حول هذه النقطة، انظر عزيز العظمة، «تعقيب» في المستقبل العربي، 29/7 (1981)، ص. 14 - 142.

إلى «تشوير الإرادة» انطلاقاً من ما لا يزيد في تماسه مع الواقع عن «الايان العميق بأمتنا العربية ورسالتها الحضارية»، هذه الأمة ذات «الهوية القومية» و«الكيونة الذاتية المستقلة»⁽⁸⁾. لا شك أن هذا الكلام صحيح في بدايته اللفظية الأولية، ولكنه استبدادي المآل، أسطوري المحتوى في اعتباره على التراث والإرادة: ليست «الذات»، ولا «المصير» أو «الشخصية»، بالمفهوم القابل للحد، أو القابل للمعرفة، بل ما هي إلا ما غير ما هو ليس بذاتها (عروبة أم إسلاماً). هي، إذن، عملياً، كل من ينتمي إلى هذه الذات، وليس كل متمم قادراً على أن يجعل لنفسه مصداقية تمثيلية عامة تحصر فهم الذات بفهمه هو لها، بل إن القادر الوحيد، في وضع يتسم بغياب الديمقراطية، ليس إلا السلطان، فهو الوحيد القادر على استصلاحها وعلى تعميم هذا الاستصلاح وفرضه على غيره. وعلى الرغم من أن «إعلان تونس» هذا استورد من تركة الستينات وأوائل السبعينات شيئاً يطال كونية الانسانية، إلا أن هذا لم يتعد مقام الملحق بترجيحية الذات إلخافاً خطائياً. فالكونية، أو «تقدم الحضارة»، ليست إلا حيزاً تجل فيه «أمتنا العربية ورسالتها الحضارية» وتضطلع فيه، مرة أخرى، بالدور الرائد الذي خدمت به مسيرة الانسانية⁽⁹⁾. أما المستورد الآخر من ماضينا القريب، مفهوم الخصوصية، فهو يحدد القومية العربية، عام 1982 كما هو الحال في مجمل تاريخها، تحديداً كاذباً وأجوف بمحتواها الاجتماعي، الذي يشتمل على «الحرية» و«العدل» و«التقدم» عناصر أساسية له، و«ببراسها»، وهو «التآخي مع القوميات المجاورة والأقليات الدينية»⁽¹⁰⁾. وأخيراً، ما «الغزو الثقافي» سوى الهجوم على شيء مكتمل عضواً، مكثف بعضوانيته منغلقة عليها انغلاق داخل هو «ذات عربية» في تضاد خارج مطلق هو الغازي ا

التأقلم مع متطلبات العضوانية التاريخية المتمثلة بالأفكار النهضوية وإشكالية الذات / الآخر، أو الأصالة / المعاصرة، والتوافق معها، من علامات السنين العشر الأخيرة اذن. تصبح مهمة الفكر في هذا الاطار مهمة تقنية وتنفيذية بحتة. فالفكر حيز العلم، والعلم يفرق الأصل عن الدخيل (بالنسبة للنهضوي الاسلامي)، ويفرق ما هو صالح في التراث عما هو طالح (بالنسبة للتوفيقية)، ثم يترك مجال الفعل مفتوحاً لأي فاعل قادر. الفكر تبعاً لضرورات هذا التصور إن لم يكن دائماً تبعاً لصريح قوله، فاعلية إدراك ووسم، يؤدي مهمته بتجرد، ويترك القرار لصاحب الأمر. الفكر يفرز الأصل - أي ما كان ماضياً - والصالح من التراث - أي ما كان تقديمياً⁽¹¹⁾ ويودعها مستودع العلم. أما الآن، وما يتعلق بالآن من موقع نافل أو فاعل لما هو أصل، من

(8) «إعلان تونس - 29 اذار/3 نيسان 1982 - لمواجهة الغزو الثقافي للإمة العربية» - النص في

الباحث، 5/4 (1982)، ص 147، 148.

(9) المصدر نفسه، ص 147.

(10) المصدر نفسه، ص 15.

(11) لتقضى تفصيلي لاحدى محاولات فرز التراث، منهجياً، إلى شقين تقدمي ورجعي (محاولة ادونيس)،

انظر عزيز العظمة، «استشراف الاصالة»، ص 88 - 96.

تجدد له (وإن تجدد فهو قد تجاوز أصالته الأولى، أي موقعة وظائفه في بنى الماضي، وتأصل في الحاضر أي أصبح منه)، ما هو تقدمي فيه وما هو رجعي، فذلك يترك للآن الذي يفارقه العقل التقني، مرتعياً في الماضي أوراها في المستقبل.

هذه هي نتيجة إخلاء الحاضر وإفراغه لتقوم بملئه والدلالة على ما ينبغي أن يحويه الارادية التي لا تنفصل عن التوفيقية موضع النقاش، الارادية القائمة على الايهام بالموضوعية التي لا يرى فيها أصحابها إلا تجاوبا مع الواقع، والواقع نسخة عن أصل. هذا فحوى صحة زكي نجيب محمود، مثلاً، المتمثلة في تصنيفه التراث إلى ما هو صالح وما هو غير صالح⁽¹²⁾. ليس فقط لوعي بأهمية التراث والأصالة للمعاصرة، ولكن بمراجعته المعاصرة واختياره من فصائلها وما وجدناه حكماً لو أننا «تعمقنا في ضهارنا»⁽¹³⁾ مما سيكون قادراً على الجمع بين العلم وكرامة الانسان، الأمر المتعذر، حسب زعمه، في أوروبا وأمريكا⁽¹⁴⁾. وليس يبعد كثيراً عن هذا الموقع - وهو موقع شعار «العلم والايان» السادان - موقع المثقف المنتمي إلى اليمين الأبله، المثقف الذي أفرغ الفكر من وظائفه في العالم، وترك العالم والفكر يسير بحثاً عن «العلم وكرامة الانسان» في نظام السادات، وترك لاسرائيل احتكار الفعل العيني - عن أحد مواقع اليسار المتمثل بالماركسية العربية الرسمية - والاقتراب بين هذين الموقعين ليس بالاقتراب السياسي اليومي، بل هو لقاء في إطار التوفيقية التي نعاصرها اليوم، أو ارتباط هذه التوفيقية بجملته من الشروط نحن في صدد الكلام عنها.

على الرغم من التوكيد الصريح على تاريخية التراث وعلى ضرورة سبر الواقع القائم الفاعل، نجد في الماركسية الرسمية وشبه الرسمية - في محاولة استيعابها للتراث - نفس المنحى الارادي، الذي يغيب الحاضر باسم مستقبل موضوع وضعاً، دونما تماس مع الحاضر يتجاوز التماس اللفظي. ليس مرادنا هنا ما يمكن أن نطلق عليه عبارة «الشيوعية النهضوية»، ولو أنه من الضروري تسجيل وجودها من أجل تأريخ النزعة التوفيقية ومشاركة الماركسية الرسمية فيها⁽¹⁵⁾، بل نرمي إلى الإشارة إلى الجهد الكبير الذي انصب على دراسة التراث دراسة تفصيلية⁽¹⁶⁾. ففي هذه الدراسات نرى،

(12) تجديد العقل العربي (بيروت، دار الشروق، 1981) ص 21 وما يليها، 144 - 145 وغيرها. في بعض من الشروط الفلسفية لانفصالات مقال زكي نجيب محمود، انظر عاطف أحمد، نقد الفكر الوضعي (دار الطليعة، بيروت، 1980).

(13) محمود، تجديد، ص 274.

(14) المصدر نفسه، ص 283.

(15) نشير إلى محمد عيتاني، القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي (بيروت، 1972)، الذي اكتشف، بطريقة تذكرنا بالادبيات الازهرية، احتواء القرآن ليس فقط على قيم هامة عصرية ومنهجية وتطبيقية (ص 19)، بل على «نظرة جدلية ناجحة» (ص 21 - 23 - 32 وغيرها) نظرة تؤكد «حتمية التطور التاريخي» (ص 50 وما يليها، 60 وما يليها)، إضافة إلى «حدس... بصورة مذهشة» بالسبيرنتيكا (ص 97 - 98).

(16) نغني دراسات حسين مروة والطبيب تيزيني. لنقض هاتين المحاولتين، نحيل القارئ إلى مساهمات نايف بلوز وعلي حرب وبوعلي ياسين في المؤلف الجماعي الماركسية والتراث العربي الاسلامي (بيروت، دار الحداثة، 1980).

من جهة، المنحى النهضوي الأساسي، الذي يرى في الماضي خصائص الحاضر: فمن التراث ما هو تقديمي معاصر، ومنه ما هو رجعي. في الفكر الذي وصلنا من التراث، هناك ما هو مادي ومستيق لأفكار اليوم، وهناك ما هو مثالي. أما اعتبار ما مات من التراث وما زال حياً، ما أضحى ذا قيمة متحفية بحثية وما زال فاعلاً - أي اعتبار اليوم بخصائصه المستقلة عن الأسس - فهذا لا يبدو بالأمر الهام فعلاً لأصحاب الماركسية الرسمية. فلماضي مصاغ ليس في استقلاله عن اليوم، ولا في ارتباطه باليوم (وهذا بحد ذاته سؤال كبير)، بل باعتباره دليلاً للمستقبل واستباقاً لما هو آت وما هو حق، وذلك انطلاقاً من فهم للماضي نحدده غائية طاعية، تصيغ الماضي بصيغة المستقبل الذي مضى، حسب عبارة ألتوسير. أما اليوم، فهو مجرد نقطة عبور بين أسس مختلط القيمة وغير ناصعها، نقطة تجري الإشارة إليها لفظاً ولو أنها، عملياً تبدو مشاعاً لمن يروم استباحتها، إذ هي مجال السياسة اليومية والتحالفات الظرفية التي من المفترض أن ترتبط دون الرجوع لليوم أو للمستقبل، ما بين هاتين النقطتين، برباط «الطريق اللارأسمالي» أو «الطريق الوطني» إلى المستقبل الاشتراكي. تغيب الحاضر⁽¹⁷⁾، إذن، سمة طاعية على التوفيقية التي نعاصرها، إذ في هذا التغيب ترك أمر اليوم لأصحاب الأمر بجعل أداة انتقال الأسس إلى الغد أداة مرسلة (الارادة)، وذلك لغيب أداة متأصلة في الحاضر. أما في المحاولة المتميزة داخل الماركسية الرسمية لمعالجة هذه المسألة، والوعي الفاعل نسبياً الذي نراه فيها لأولوية الحاضر⁽¹⁸⁾، فإنها ترجع في النهاية إلى مدى جدوى صياغة الحاضر المقترحة فيها، والتي تبدو شكلاً مطوراً لما نراه عند غالبية الماركسيين الرسميين، دون أن تتجاوز أطرها الأساسية التي تصيغ الآن بصياغة الغد⁽¹⁹⁾. ومن ثم الامس بصيغة الغد، على افتراض استمرارية بين هذا وذاك: تلك الاستمرارية المرفوضة لأنها لا تقوم إلا على بدهة خداعة، هي اتصال السبب والمسبب. ليست الأصول موجودة في نتائجها، وليست الأخيرة مجرد ملحقات بالأولى، بل هي ترتبط بها إزامنها، وتأخذ مداها وفحواها من وضعها في إطار أترابها من المسببات وعلاقتها بهم. في الشكل سرّ المعنى ومفتاح الفهم، وليس الأصل مضمون اليوم، بل مضمونه تشكله.

وأخيراً، لدينا الاتجاه الذي لا يفصح عن القول بالاستمرار بين الحاضر والماضي، بين اليوم والتراث، بين المعاصرة والاصالة، بل وهو يشدد على اكتفاء الماضي بذاته، ويقرر بحزم ويعلم، النقطة الأساسية في شأن التراث ككل، وهي أنه كل متكامل مرتبط بالأجزاء، ليس متقبلاً للتفتيت، بل إن عناصره ذات تاريخية مرتبطة باشكاليتها الخاصة بزمانها، نسبية، معنية الصلة ببعضها البعض وبزمانيتها وبآنا⁽²⁰⁾. بيد أن تقرير علاقة التراث بنا في هذا الاتجاه تفصح عن

(17) في كتابات محمود أمين العالم وعي رائد وحاد هذا الامر. راجع على سبيل المثال، «مساهمة في التمهيد

لوضع مشروع استراتيجية ثقافية» في الآداب، 30/3 - 4 (1982)، ص 8 - 17.

(18) مهدي عامل، أزمة الحضارة، ص 188 - 189 وغيرها.

(19) المصدر نفسه، ص 60 وما يليها، ص 94 وما يليها، ص 156.

(20) انظر محمد عابد الجابري، «مدخل عام» في نحن والتراث (دار الطليعة، بيروت، 1980).

شكل متطور ومميز من التوفيقية التي نحن في معرض مناقشتها والارادية المصاحبة لها. فأنجاه ابن رشد الى «علم الكينونة» عبارة عن «لحضة طموح»، كما ان اتجاه ابن خلدون الى «علم الصبرورة» كان نتيجة إدراكه حقيقة «التراجع»⁽²¹⁾. تصبغ الخلدونية وصفا لواقع رديء علينا تجاوزه، والرشدية علامة برنامج عقلائي من شأنه مساعدتنا على تجاوز الواقع الخلدوني في سبيل تحقيق الطموح الماضي⁽²²⁾ غير الغريب عن اليوم: فالمضمون الايديولوجي (ولكن بالتأكيد ليس المادة المعرفية) هو ما تبقى من التراث⁽²³⁾، كالدعوة للفصل بين الدين والعقل في الرشدية وتجنب تأويل الواحد بالآخر⁽²⁴⁾.

يصعب علينا ايجاد تفسير عمليات هذه الصيغ، ويبدو لنا أن التفسيرات الممكنة لها هي ان الدكتور الجابري يرى استصلاح الماضي بشكل برنامج عام، أو دليل على سمات رمزية يجب نفع الحاضر بها، أو حتى جملة التسميات التي يمكن ان تطلق على ما يحصل في الحاضر، دون ان يكون لوحدة التسمية بالضرورة مكمل في الواقع، اي وحدة للمسميات. على العكس، فالدكتور الجابري يأخذ على السلفية تغييبها للحاضر ووهم امكان استعادة الماضي⁽²⁵⁾. لا يبدو ثمة تفسير لهذه الصياغة الا التفسير الانتروبولوجي، أي تواصل الماضي مع الحاضر تواسلا على صعيد الذخر الرمزي للمجتمع، أو تواصل بصورة «أسطورة» بالمعنى الذي يعطيها جورج سوريل لهذا اللفظ في إطار الفعل السياسي الجماهيري. ولكن لا يبدو ان هذا التفسير مسموح به في إطار مقال الدكتور الجابري: فالعناصر المستصلحة فعلا من التراث عناصر عاملة، ومن غير المرجح ان لابن رشد مكانة رمزية في التصورات الجمعية العربية، كما ان طموح الرشدية، حسب تحليل الاستاذ الجابري لها، ليس بالطموح الكافي لليوم. كون الرشدية دليلا ليس بالبرنامج الممكن، فهي طموح ماض لن يستطيع احد ان يرصد لنا استمراره في وقتنا، كما انها طموح قاصر، وهي ليست بالرجع، لان التراث لا يمكن أن يكون مرجعا⁽²⁶⁾. لا يبقى لنا، إذن، الا وجود صامت في مقال الدكتور الجابري: ان هناك مجالا لتواصل بين الماضي والحاضر، بين التراث والحداثة، وان هذه الصلة يجب ان تتحقق على وجهها الافضل، وذلك باختيار ماهو عقلائي في التراث وما يوافق طموحاتنا اليوم (الرشدية، الخلدونية) ونبد ماكان اظلاميا في الماضي ولا يمكن الا ان يزيد اظلام الحاضر اظلاما (السينوية)، استبقاء ما بقي صالحا «لان يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة وقابلا للتطوير والاغناء ليعيش معنا مستقبلنا»⁽²⁷⁾. ذلك ان «الشعوب» لا «تستعيد وعيها إلا في تراثها»⁽²⁸⁾.

(21) المصدر نفسه، ص 373.

(22) انظر المصدر نفسه، ص 404، 286، 271، وغيرها. أما تحليل المؤلف للماضي، فسيكون موضعاً للساقشة في حيز لاحق من هذا المقال.

(23) المصدر نفسه، ص 58 - 59.

(24) المصدر نفسه، ص 61 - 62.

(25) المصدر نفسه، ص 7.

(26) انظر محمد عابد الجابري، «من هيمنة النموذج إلى الاستقلال» في السفير، 1982/4/11.

(27) الجابري، نحن والتراث، ص 58.

(28) المصدر نفسه، ص 6.

ينتج عن هذا محالان: الأول، محال الاختيار الارادي الكيفي لما ينبغي ان يستصلح من التراث، والثاني، الوحدة التي تقوم باستصلاح الماضي. فهذه الوحدة، بغياب الحاضر الفاعل ومحركاته، لا يمكن ان تكون الا ارادة مجردة، يطلق عليها الدكتور الجابري اسم «الذات العربية» (29). وهي ليست بالشيء الموجود أو الذي يمكن ان يوجد: فهي تغطي، بدلا من أن توضح، توترات الآن، ووجود ذوات كثيرة، ان جاز لنا استعمال التعبير، هي فئات اجتماعية واقليلية وسلطوية وغيرها، تشكل تعين الحاضر، ومفتاح هذا الحاضر، وعلاقته بالعالم ككل، تلك العلاقة التي تجعل من المحال ان نرمي الى «الاستقلال التاريخي التام» لهذه الذات (30).

لا يصنف العقل المجرد محتوى الماضي: فالحاضر هو ما يصنف هذا المحتوى، اسقاطا وتغنيا. علاقتنا بالماضي علاقة وجود. هي علاقة في الاساس بهيمية، ولكنها ليست علاقة منوية بشكليها الاستمراري والانبعائي، بل عندنا أننا نعيش، حسب العبارة الخلدونية، في «عالم جديد ونشئة مستأنفة»، يفعل فيها التراث، ويوجد فيها، باشكال نظرية موضوع هذه الصفحات، واشكال اجتماعية وايدولوجية ناقشنا البعض منها في محاولة سابقة (31).

وجود الماضي في الحاضر ليس من باب الرواسب التي يمكن إحصاؤها وحصرها لمحاصرتها وتصفيتها، كما يدعو الدكتور الجابري في مكان آخر (32). فان ما هو ليس فاعلا من الماضي في الحاضر قد زال، وما هو فاعل فهو ليس فاعلا بصفته من مخلفات الماضي، بل بتأصله في الآن وتكامله فيه وخضوعه لشروطه. ومحاربة مخلفات الماضي المعطلة ليس محاربة الماضي، بل محاربة أمور معاصرة مندرجة في يومنا. ما ينطبق على الآن ينطبق ايضا على التراث: فكل عناصره متكاملة في زمانيتها الخاصة بها، ووهم الاختيار من التراث يوزعه الى شذرات للرفض، وأخرى للتمثل، دون الالتفات لأصول هذه الشذرات في بناها وارتباطاتها بعناصر أخرى في هذه البنى والبنى ككليات، وكأن الذات صاحبة الخيار تحوز على قوى ربانية لتحلل وتحل وتعيد ترتيب الاشياء الماضية وتحرق عوائد التاريخ والمجتمع (33).

(29) الجابري، «من هيمنة النموذج».

(30) كما تتم الدعوة عن المصدر نفسه.

(31) عزيز العظمة، «مقدمات تأسيسية للإسلام المعاصر»، في دراسات عربية، 6/17 (1981).

(32) «من هيمنة النموذج»، مصدر مذكور سابقا.

(33) يقدم لنا أحد المؤلفين برنامجا لخرق العادة بسحر متأث عن العلم: فهذه العملية يجب أن تبتدىء بالدولة والتوثيق للتراث، ثم بالتقييم وفصل الصالح عن الطالح، وأخيرا - بالاستلham وإقامة «الصلوات غير المفتعلة» بين التراث وبين «الناس» (غالي شكري، التراث والثورة (بيروت، دار الطليعة، 1983)، ص 116 - 117). وربما كان مشروع حسن حنفي المستمر وغير المكثف عن البريكولوج الذي يقترحه بين عناصر ممتازة من الماضي وأخرى من الحاضر. التعبير الأكثر راديكالية عن هذه الوجهة (انظر مثلا، التراث والتجديد (بيروت، دار التنوير، 1981)، ص 18 وما يليها، وغيرها)، وكأننا احياء العلوم الأصولية الذي يدعو إليه بمثابة عصا موسى التي تحول خرافة استنارة اسلامية جوهريّة إلى خرافة انبعائية مستقبلية - هذا بغض النظر عن أية نية تنويرية قد تكون باقية لدى الدكتور حنفي. انظر عزيز العظمة، «تعقيب»، ص 139 وما يليها.

في جميع الاحوال، لا يبدو لنا انه من كبير الجدوى تصنيف الامور القائمة الى ما هو متوارث وما هو محدث، الى تراث ومعاصرة، لان تصنيفها على هذه الصورة لا محصلة له الا اندراجها في شروط: تغيب واقع الآن (والآن تشير الى عصرنا) بجعله نقطة عبور فارغة، ان احتوت على شيء فهي تحتوي على شيء خارجي (المعاصرة) بالنسبة للذات موضع الدراسة، بين الماضي والمستقبل، بين الاصول وما هي ليست باصول، بحيث تكون الاصول اما سوية للامور مستمرة، واما نقطة الرجوع لمعاصرة مستحقة من معاصرتها، وتوفيقية في مآلها، خاضعة لشروط المقال الاصولي، النهضوي في محصلتها التوفيقية، وان لم تحتو بالضرورة على العبارة الصريحة عن مكونات الفكر النهضوي، الا انها مشروطة بشروطه ولا وجود لها دونها، فهو مرجعها، ومنه تمتد شروطها اللازمة للاستبداد اليها وتفرض نفسها عليها.. فهي الاقوى، في العالم الحقيقي، وهي التي تستدعي، وهي المرجع في عملية التوفيق، هي بالتالي، تجعل من مسلماتها مسلمات مضمرة لدى اصحاب التوفيق، وعن طريق المسلمات تمتد الشروط وتجاب. وليس مرد انتقال المسلمات تجانسا بين مسلمات النهضة ومسلمات اصحاب التوفيق على اختلاف مقالاتهم وتكامل فيما بينها، بل هو تغيب عملية التوفيق لمسلمات اهل التوفيق الاصلية، والرمي بها في اصالة مجمدة هي اصلاتها في المقال ما قبل التوفيق الذي نشأت منه، ومن ثم ترميم القول التوفيقية واقامته على اصول جديدة هي نظام من المسلمات ومحكات التماسك والشروط العامة التي للمقال النهضوي. لا يحيا شيء ضمن نظامين في آن معا ويتكامل معهما، ثم يبقى عينه في الوقت نفسه، بل هو يتحول تبعا للنظام الذي يقوم فيه. ينطبق هذا على الليبرالية مثلا (فهي إما ليبرالية، أو هي اصولية بلثغة تشير الى ماض ليبرالي)، كما ينطبق على التراث: فهو اما شأن مضي، واما ليس بتراث.

عندما يعتبر الحاضر في حضوره، وتعتبر الامور، من افكار أو قيم أو بنى اجتماعية أو غيرها، مما كانت قائمة في ماضينا، في حضورها، وفي فعلها العيني المترابط مع فعل عناصر اخرى من المجتمع والمدرک تبعا للاسس التي يدرك بموجبه فعل الافكار والقيم والبنى الاجتماعية في المجتمعات والتواريخ على العموم: عندئذ تصبح مجتمعاتنا وقيمنا وموروثاتنا ذات خصوصية، وتنزع عنها الصفة السحرية لتفردا المطلق - (اصالة كانت ام ذاتية مستقلة باطلاف - وتدخل في اطار يمكن العلم من النفاذ اليها ويبعدها عن مجال الانشاء الاطلافي المنغلق. وعندئذ فقط سيكون ممكنا للفكر ان يقوم بتحليل الحاضر وتحليل الماضي وتحليل ارتباطها المزعوم والتحقق منه، والتحرر من اعتبار التصنيف الفاعلية الاساسية للعقل، والتصنيف فاعلية العقل الاولى، الاكثر بدائية، والاكثر وحشية، غير المنفصلة عن نتائجها العملية المباشرة، المكونة اساس الايديولوجيا، واساس الدين، واساس اوليات اللغة، اضافة الى كونها ادوات الحضارة ومعدنها⁽³⁴⁾. برفض فاعلية التصنيف اساسا لفعل العقل على مادة الآن ومادة الاسس، نصل الى مجال النقد والى صلب الواقع. وبالاتجاه نحو النظر التحليلي للواقع، في خصوصيته وليس في اصلاته، يصبح بمقدورنا

(34) انظر عزيز العظمة، «الثقافة والدين في ما قبل الايديولوجيا» في الفكر العربي المعاصر، 22/21/20 (1982)، ص 29، 33.

ان نرصد حدود ومواقع ومجالي الموروث - هذا اذا افترضنا ان لدراسة كهذه قيمة - باعتباره جزءا من الآن. وبمجالات ذلك عندنا كثيرة، اذ نحن نعيش مجتمعات انتقالية، تفتت بناها الماضية، ولم تتخذ لها بنى اجتماعية واقتصادية وذهنية جديدة ومستقرة، خصوصا وان اعادة التشكيل تتم بناء على متطلبات النظام الامبريالي العالمي، وتعرض لتوتراته وتقلباته. ووجود الموروث الآن فاعل، ليس بوصفه استمرارا أو «أصاله» بل في مواقع محددة من الآن: ترميز جمعي ايدولوجي، بنى عشائرية وغيره، أو بمثابة الشكل الوحيد لبقاء شيء ماض اليوم بصفته ماضيا: الفولكلور، الذي يفترض حكما مقاما متحفيا لما يحتوي عليه، اذ هو يقوم على انفصاله عن الحياة اليومية الفاعلة، وتحول اصحابه من ممارسين له الى جمهور متفرج، معجب بطفولة اصوله وسحرها وجمالها.

وعندنا ان الغلبة التي نشهدها اليوم للمقال النهضوي القائم على تلفيق «الاصالة» و «المعاصرة»، وفرضها التوفيق على معظم اصحاب المقالات المغايرة، هي من تشجج بنى اجتماعية وفكرية على وشك الزوال والتحول، في احسن الاحوال، الى فولكلور. فغلبة المقال النهضوي محكاته وشروطه ومسلماته على المقالات المغايرة والمتوافقة ليست بالغلبة الداخلية، اي ان محكات اللبرالية، مثلا، ومجمل الافكار التي تشكل في مجموعها الاشكالية اللبرالية لا تزول. غلبة المقال النهضوي متأنية عن بتر افكار من اطارها الاصيلي - في المقال اللبرالي وإشكاليته، مثلا، وربطها بالمقال النهضوي بفعل جعل متطلبات النهضوية التي تكلمنا عنها (اصالة الافكار، أو المؤسسات، كمحرك اساسي للقول بها أو العملية العكسية، أي اضعاء الحداثة على الامور الماضية، كالقرآن، بهدف اضعاء شرعية الاصالة على الامور المعاصرة بحيث تصبح مظاهر «التغريب» مقبولة ما دمنا لا نطلق عليها تسمية «التغريب» مرجع المقال التوفيقي. لدينا هنا عملية استتباع الفكرة، ولتكن «العقلانية» مثلا، بحيث تبقى لها معالمها الاساسية التي كانت لها في الفكر اللبرالي التنويري، وتدخل في اطار الشروط التي يفرضها المقال النهضوي على من رام التوافق معه، وهي، في الاساس، ايلاء الاهمية المحورية لاشكالية تنتظم عناصرها - اي الافكار الداخلة فيها، بغض النظر عن أصول هذه الافكار - فكرة الاصالة، وتستدعي بالتالي جملة من التصورات التي تدور في مجال المعاني التابع لها غير المنفك عنها: العضوانية - ان كانت تاريخية، اي توكيد على استمرار او لاتاريخية - كالتوكيد على الذاتية الحضارية المقابلة لذاتية حضارية اخرى، قد تكون ماضية وقد تكون معاصرة كالغرب التراث واهميته وفعله المستقل عن التاريخ، والتصورات الداخلة في فلكها والتي قابلناها في الصفحات السابقة - والاستدعاء هذا ليس، في معظم الاحوال، بالاستدعاء القائم على التداعيات الداخلية أو المنطقية، بل هو قائم على الايهام بالعلاقة، على الاستدعاء القائم على اعتبار الأصالة بمثابة صورة قائمة على معيارية ايجابية، بما هي قيمة ايدولوجية ليس لارتباطها بغيرها محكات ضرورية، بل محكات تاريخية وقيمية وثقافية. الاصالة تدخل المقال كعنصر ايدولوجي، كنقطة جذب والحاق عناصر تتكامل قسراً.

البداهة البسيطة التي تتسم بها النهضوية - وجود أمور ماضية في الحاضر - بداهة تعمل على الايهام بالحقيقة المتأنية عن صحة المشاهدة المباشرة، وليس أبعد عن الصحة من المشاهدة المباشرة،

غير النقدية، غير الواعية لعملية رؤيتها، غير المنعكسة على نفسها، المنفعلة تجاه موضوعها، وبالتالي، الخاضعة للواقع القائم والممتدة منه ومن شروطه العملية، عاملة على التكامل معه بصفة تقنية واجرائية بحتة، المنقطعة عن شروطه العميقة والاسس المفضية الى عدم بقاءه وعدم خلوده. تلك هي البداهة التجريبية (الامبريقية) البلهاء، التي ترى في اسس المقال النهضوي اسسا للواقع، والتي ترفع من بداهة هذا المقال حكما على سوية الاشياء (الاصالة العضوية)، جاعلة من معياريتها نقطة مرجعية تستتبع مقالات اخرى، مضيئة على مقالها عنصرا اساسيا هو ايدولوجيا بكونه معياريا في الاساس، يرتب الامور ويصنفها بالرجوع الى علاقتها المعيارية بهذا المحور ودورانها في فلكه. فليس رجوع التوفيقية وارتدادها الى النهضوية بالرجوع القائم على المنطق، بل على الاحاق، والانطباع، والقربى التشكيلية بين المفاهيم المعتمدة وكانها امور محسوسة، وبالتالي على الاستدعاء. ليس الرجوع عقليا و«منطقيا» ولا هو بالتسلسلي، بل هو في ميدان السلطة والايدولوجيا، وهي من الطبيعة وليستا من مجال العقل⁽³⁵⁾.

تغيب الواقع نتيجة للاستتباع من قبل المقال النهضوي، وترك مجال القرار لاصحاب السلطان في هذا الواقع: هذا فحوى التيار الغالب في يومنا هذا، بصيغته السلفية والتوفيقية، ولم تجر مناقشة السلفية بحد ذاتها هنا لاننا تكلمنا على عناصرها الاساسية في معرض كلامنا حول التوفيقية، فضلا عن اننا لا نرى فيها القيمة الفكرية التي نراها في التيارات الاخرى، ولا القيمة التاريخية. غلبة المقال النهضوي، مقال الاصالة، على المقالات المتوافقة معه، ليس نتيجة لفرضه مسلماته واشكاليته، بل هو، كما سبق وان نوهنا اكثر من مرة، لاستتباعه هذه المقالات، اي احتوائه لها احتواء يعبر عن علاقات القوة بينه وبينها. وعلاقة القوة المقابلة التي تجعل من المقال النهضوي مرجع، ومن المقالات المتوافقة تابع، هي استنساخ داخل المقال لعلاقات قوة فعلية، وليست الا تمثين ظرفي لربط قسري بين المقال النهضوي وتوابعه متحصل في هذا الطرف وبصورة متنامية في الاعوام العشرة المنصرمة، بفعل تنامي مسوغات تغيب الواقع مع تنامي وتثبيت النزعات الاستبدادية في العالم العربي في فترة ما بعد الاستقلال.

يعني هذا ان فشل بديهيات السبعين واستتباعها اليوم من قبل البديهيات النهضوية القديمة - المتجددة ليس مرده فشل هذه البديهيات، ولا مرده فسادها، بل مرد ذلك تنامي نظام للاستتباع لم يكن قد دخل مرحلة النضج حتى الآن، نظام لتوزيع السيطرة الاستبدادية على مقدرات الوحدات الجغرافية - السياسية العربية بين فئات محلية حاكمة، نظام يمكن ان يوصف بحق، ودونما تجاوز الا فيما ندر، بأنه اجماع عربي ضمني فاعل، اجماع على الاستئثار الداخلي بالسلطة وتطويع كل ما عده كالقضية الفلسطينية له، والتكامل بين المصالح الخاصة للحكام في الدول المختلفة، اضافة الى وحدة في بعض المصطلح السياسي العام، وفي المواضيع المحظورة على القول، وعلى رأسها علاقة الدين بالسياسة والحرية. هذا هو نظام «العجز العربي» الذي تتكلم عنه

(35) في الايدولوجيا كمجال للالحاق وكنظام للتداعيات المعيارية والتشكيلية غير البعيدة عن السحر، انظر عزيز العظمة «الثقافة والدين» - مصدر مذكور سابقا، ص 29 - 30.

الصحافة، المتسم سياسيا، بعجز تام حيال الخارج، واقتصاديا بتفاقم التخلف وسوء توزيع الثروة، واجتماعيا بالتفتت والانكفاء على الذات في خنادق المجتمع المدني من فئات اجتماعية ومناطق وطوائف وغيرها⁽³⁶⁾.

من هذه الخنادق تنشأ الاصولية الاصلاحية، اضافة للسلفية. فالاولى، بعد ان كانت منكفئة في ثنايا المجتمع المدني ومثقفية من أئمة وكتبة، وفي دوريات محدودة التداول لا تتعدى نطاقها المدني (مطبوعات جمعية التمدن الاسلامي في دمشق على سبيل المثال)، أو في ادبيات محدودة التداول مناهضة للشوعية اضافة للباسونية والصهيونية والحركات التقدمية التي ازدهرت مع ازدهار ريادة السعودية لفكرة الامية الاسلامية في الستينات، بعد هذه البدايات، وفي السنوات العشر الاخيرة، نرى الكثير من الدول «التقدمية»، مدلة على كونها نتائج «ثورات منفعة» (بعبارة غرامشي)، تتبنى بصورة رسمية الكثير من المقالات التوفيقية وتشجع الفكر النهضوي بإنشاء دوريا تتبنى مقالاته. كما نرى - حيث حدث تفكك للدولة كما حصل في لبنان - انتشار فكر ثنايا المجتمع المدني المحافظة (من الفئات الوسطى والدنيا في المدن) في اطار اوسع بكثير من اطار هذه الفئات التي لم يكن لفكرها جمهور خارج عن اطارها المدني المحلي الطائفي، جمهور يعطي فكرها ذلك القدر من العمومية الذي يدعيه اليوم.

ليس من شك في ان للتشجيع المادي من الدول النفطية (على الرغم من هامشيتها) عن طريق ادوات اتصال دورية واذاعية عديدة وواسعة الانتشار (منها مجلات خاصة بالمرأة وبالأطفال ذات محتوى دعاوي اسلامي واضح) وللمضاربة الثقافية المدعومة دعما ماديا صلبا، دور كبير من هذا التحول، خصوصا في الحالة اللبنانية حيث تحولت بعض مؤسسات النهضة إلى مؤسسات ثرية ترعى الثقافة. كما انه ليس من شك بان البعض من ادبيات الاتجاه النهضوي المتجدد والتوفيقى استفادت من عنديات بعض اليساريين السابقين الذين تبنا الفكر الاصولي نتيجة وهم مساواة «الجاهليين» بالاصالة وبالتقدم في آن معا، العنديات التي قدمت لهذه الادبيات لغة اكثر تداولاً، وذات مجالات اعم من الدلالة، من تلك التي كانت في الفكر النهضوي الاصيل، لغة ضمنت بعض مفرداتها ايصالا ايمائيا لا فكارها واتصالا بفكر ارقى منها. بيد ان هذه الامور عوامل ساعدت الشروط الاساسية لغلبة الاتجاه النهضوي وتشجيع التيارات التوفيقية وكانت الادوات العملية لهذه الشروط. فالركض وراء الاصول، بشقية النهضوي والتوفيقى، عبارة عن مجموعة الانفصالات البنيوية التي تشهدها البلدان العربية التي تبرز فيها هذه الاتجاهات، وهو في الواقع ظاهرة اجتماعية دفاعية بلغة ثقافية، وليس ظاهرة ثقافية ولا سياسية كما كان في القرن الماضي.

حيث تغلب السلطة المصالح المدنية للفئة المستأثرة بها على المصالح الكتلوية الممكنة في اطار النظام الذي برزت منه، ناهيك عن المصالح المشتركة للفئات المختلفة والمصالح العامة للدولة،⁽³⁶⁾ لنقاش يثير مشكلات هامة بصدد علاقة النظام السياسي بهذه الامور، راجع برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات (دار الطليعة، بيروت، 1979)، ووضاح شرارة حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين (بيروت، دار الحداثة، 1980).

وحيث تقوم الارتباطات المدنية للفتنة الحاكمة (عشائرية، محلية، طائفية) بدور الآلية الاساسية للحكم والادارة المركزية للادارة وتوزيع المنافع - اي حيث تنحل الدولة لصالح المجتمع، وتتحول الى سلطة - واخيرا (ولعل هذا امر مشترك في كافة الدول العربية) حيث يتعرض المجتمع المدني لضغوط حياتية يومية، واخرى بنوية، تعمل على تفتيته تحت اثر نمط من التنمية يعتمد على فئات رأسمالية طفيلية غير منفكة عن الدولة، وحيث تغدو السلطة أداة لادارة تفتيت المجتمع وفتح امام الانسائط الجديدة للانخراط داخل النظام الامبريالي العالمي: ليس من المستغرب، في ظل هذه الاوضاع، ان نرى المجتمع المدني النافل بنويا يحاول اعادة انتاج نفسه بمعزل عن الدولة بالايديولوجيا والاسطورة والثقافة، وان تحاول الدولة ان تستوعب، ولو اسميا، هذا المجتمع المدني الباديء بالصخب (المجتمع المدني الذي نتكلم عنه الفئات الشعبية لا المدنية، اما غيرها، فلا ادوات لديها للتعبير عن نفسها بلغة ثقافية مكتوبة عالمة، اما الدولة، فلا نعني بها الجهاز الاداري والسياسي للسلطة فقط، بل الحزب أو الاحزاب السياسية المنخرطة في النظام بدرجات متفاوتة، واجهزة الاعلام والتربية، والمثقفين المغلوين للدولة - فالناس على دين ملوكهم) ليس من المستغرب ان يستصلم المجتمع المدني النهضوية اداة عالمة له ولوكان نبضه العامي سلفي المنحى، فهي الاداة التي تسليح بها مثقفوه عبر اجيال عديدة. وليس من المستغرب ان تعمل الدولة على تشجيع المناحي التوفيقية، فهي نتيجة لاكتشاف «الشعب» بما هو حقيقة سوسيولوجية وسياسية، بعد ان كان حقيقة ايديولوجية بحثة⁽³⁷⁾. وليس من المستغرب في ظل هذه الاوضاع، وفي ظل الاستبداد الداخلي المتنافي والصعوبات المعيشية المتزايدة، ان يدفع لعدد كبير من المثقفين الذين قد تكون لهم القدرة على معارضة اظلام النهضوية واطلام الدولة، على الركض وراء حلول ذاتية مغرية وسريعة في جامعات ومؤسسات دول الخليج الثقافية والاعلامية.

وهكذا فبين التجويع والتطويع اللذين يتعرض لهما المثقفون، يتأكد تغيب الواقع، هذا التغيب الذي يقع في مركز النزعة التوفيقية موضع النظر، والذي يشكل شرطها ومآلها في أن معا. فعالم الثقافة انقسم الى عالين مميزين، احدهما تابع للمجتمع المدني النافل، والاخر تابع للسلطة، اولهما ذو محتوى نهضوي، وثانيهما ذو محتوى توفيقى ينزع عن النتيجة قيمتها السياسية والاجتماعية ويحيدها، موهما بحياد التكنولوجيا، حتى تقبل الدخول في الاطار التوفيقى، اولهما يقوم على وهم الانبعاث للمجتمع المدني بقيمه وبنائه الاجتماعية ودينه، والثاني يقوم على الايهام بالشرعية، اولهما يقوم على وهم الشرعية التاريخية، والثاني يقوم على وهم شرعية مسيرة التاريخ. بعبارات اخرى، تقوم النهضوية على وهم فئة اجتماعية نافلة، معترضة على فولكلوريتها، بانها تمثل اصول المجتمع وانها بالتالي يجب ان تهيم على المجتمع، وتقوم التوفيقية على وهم تمثيل الدولة للمجتمع في حين انها ليست اكثر من سيطرة فئوية على المجتمع. في الحالتين ضرورة لتغيب النقد، ولتغيب الحس

(37) قارن التفسير القيم والمخالف في بعض نواحيه لتحليلنا لهذه الامور عند عبد الله العروي:

. A. Laroui, Crisis of the Arab intellectual (Berkeley & Los Angeles 1976)

ص 37 وما يليها. واعتذر عن الاحالة إلى الترجمتين العربيتين لسوئها.

بالواقع، ولترك الواقع لما هو وحشي في الواقع: وحشية التاريخ واستمراره الطبيعي عبر الارادة المجردة، في حالة المجتمع المدني، ووحشية السلطة القائمة بموجب الارادة الاستبدادية لاصحابها في حالة الدولة، وحشيتها بمعنى انها طبيعية، سوسيولوجيا، كما ان ادعاء المجتمع المدني ادعاء قائم على وحشية طبيعية، كونه نتاجا عضويا لتاريخ طبيعي مزعوم. في الحالتين، هناك ايهام بالهيمنة قائم على سلطة طبيعية، لاعقلية، وبالتالي خارجة على النظر، وقامعة له بالضرورة. في كل الاحوال، لو ان السلطة تحولت الى دولة اي الى سلطة تحصن غلبتها بالهيمنة القائمة على توسيع نطاق المصالح سوسيولوجيا، وباعتبار متطلبات التنمية السوية، ولو انها لم تتصرف حيال فئات المجتمع بصفتها مثثلة لفئة أخرى من فئاته، فئة تغلب مصالحها الخاصة (غاياتها الخاصة، بالعبارة الهغيلية في فلسفة الحق) على المصالح العامة، بالمعنى الذي يعطيه غرامشي للعبارتين، لو تم ذلك، لما اضطرت الدولة الى استئالة فئات نافلة والتوافق معها، اي انها لما كانت قد اضطرت لمفاوضة فئات منغلقة على ذاتها من موقع فتوي وبالتالي من موقع عضواني، دونما اعتبار للتاريخ كحركة. تهوي الدولة الى مجال المجتمع المدني، واستحالتها الى مقامه، فحوى تحول انور السادات الى «كبير العائلة»، وكون الكويت، رسميا، «العائلة الكبيرة»، وبكاء زعيم عربي امام كامرات التلفزيون في العاشر من محرم، وامور مماثلة في البلدان العربية. هذه الفحوى البعيدة للديماغوجية التي يساء فهمها عموما وترد الى ظاهرة نفسية بحثة هي النفاق.

لو كان التاريخ جرى مجرى الاعتبار، التاريخ بما هو مجال يسمح بالتحول، وليس فقط بالاستمرار الوحشي، التاريخ بما هو مجال مسبق وإن سمح، وقد يسمح مرات اخرى، بشيء من الاعتبار للعقل، التاريخ كما فهم، ومورس في بعض الاحيان، تبعا لعقلانية تمثلت في اللبرالية حيناً، وفي الاشتراكية حيناً آخر، لو كان هذا التاريخ جرى مجرى الاعتبار، ولو كان المجتمع كوحدة ذات مصالح عامة، وليس كتركيب لمصالح خاصة متفردة، قد اتخذ اساسا لبدهييات الفكر، لما جرى ارتداد الدولة عن عقلانية التاريخ ولجوؤها الى وحشيته القائمة على العضوانية والاستمرار. لولا ذلك، لما اصبحت عبارة الاصالة، بمعياريتها الطاغية، النقطة المركزية للاستدعاءات الايديولوجية لما يغايرها من العبارات والمفاهيم والقيم، ومحور المقال الذي تدخل فيه وتحول اتجاهه. لو لم تمتش الدولة، بذيليتها للمجتمع، على اظلامية العضوانية، لما اعلنت عن انتهائها لاسطبل ابي جعفر ملك سجستان.

2 - التراث في حدود الديمقراطية :

تلازم الاظلام - أي تغييب الواقع - والاستبداد الذي رأيناه أعلاه بصدد مسألة التراث وطرحها، هو من سمات كل استبداد. وليس الدين - والتراث - افيونا للشعوب لانه مخدر لها بأفكار اخروية ووعود ساوية فحسب، بل ايضا واساسا لانه اغتصاب للواقع وتغييب للآن. العضوانية الملازمة للنظرة النهضوية للتراث، كما رأينا، تقوم على هذا الاساس. وان رمنا الانتقال بالتراث

من موقعه المستلَب لعقولنا والمتوافق مع الاستبداد المستلَب لارادتنا، الى موقع الشيء الذي مضى والذي قد يفيدنا وقد لا يفيدنا، علينا ان نتنقل من النظرة النهضوية التي ترى فيه استباق الآن ومداره، الى تلك التي ترى فيه ميدانا لممارسة العقل، ميدانا من الواقع الماضي، وليس ميدانا لخيال الآن. وليس زماننا بالزمان الوحيد الذي برزت فيه اهمية التراث، بل هناك أزمنة يحق للبشرية ان نفتخر بها طرحت بها قضية الماضي: عصر النهضة في ايطاليا شهد استصلاحا واسعا جدا للتراث اليوناني، عند بترارك في مجال الادب (بالمعنى الاعم)، وعند العلماء والفلاسفة، امثال برونو وغاليليو، الذين اعتمدوا الافلاطونية والهرمسية كنماذج (استعارية في البعض منها) لبناء بدايات العلم الحديث. وعصر الانوار، حيث برز التراث الروماني بمثابة معين من الخبرة والقُدوة السياسية والاجتماعية. ولكننا لا نجد في الحالتين وهم التواصل العضواني مع التراث - بل ان هذا الوهم كان الوقود الاساسي للرجعية البابوية في عصر النهضة، وللملكية في عصر الانوار.

ليس التواصل العضوي النمط الوحيد لعلاقة عصر بسوابقه. بل ان الصفحات السابقة جعلت من الصعب نقادي الاقتراح بان العلاقة العضوية بين الحاضر والماضي العربيين علاقة ذات شروط تنفي عنها ادعاء الواقعية والبداهة، وبأن الاولى ان ينظر للعلاقة الفعلية على انها علاقة انقطاع، ولو كان ذلك بمثابة الاقتراض الذي يقينا من دخول لعبة الوهم والاستبداد عبر الانقطاع. بإمكان العلاقة التاريخية ان تكون اسطورة ايديولوجية، وهذه هي العلاقة التي قاربناها في الصفحات السابقة، او هي نظرية، قائمة اما على استعارة نماذج ادبية وموتيفات فنية وزخرف فولكلوري، او على نظرة علمية. والشرط الاول لامكان قيام نظرة علمية الى التراث، في اوضاعنا الحالية، الاقلاع عن اعتبار التصنيف العملية الاساسية للعقل: تصنيف عناصر الآن الى اصيلة ومحدثه، وتصنيف عناصر التراث الى اصيلة ودخيلة (على طريقة السلفيين واغلبية النهضويين)، او الى ما يضارع الحدائث وما لا يضارعها، ما هو تقدمي وما هو رجعي، على طريقة التوفيقين. وشرط هذا الا مر بدوره رفض فهم التاريخ وكأنه مجال لاستمرارات متفردة، بل ادراكه بما هو سلسلة من الانقطاعات لوحداث متكاملة⁽³⁸⁾. أو لنلزم الحذر ونقول، مع احد المساهمين في النظر العلمي الى التراث، بضرورة «فصل الذات عن الموضوع» وعدم النظر اليه من باب التمني والاسقاط⁽³⁹⁾. ومرادنا في الفقرات التالية محاورة اسس المحاولات التي نرى انها تنطلق من هذا الفصل، وتساهم بالتالي في اثارة التراث، واثارة الواقع القائم بإزالة احد اهم معوقات وضوحه الكامنة في مفهوم الاستمرار التاريخي، وبالتالي اثارة احد مكامن استتباع عقل السلطان لسلطان العقل، وردم احد خنادق الاول لصالح الثاني. ونود الإشارة الى ان الامور التقنية المتعلقة بالمنهج والمفاهيم العلمية من ناحية نظرية، والنتائج العلمية التفصيلية لهذه المحاولات، لن تشغلنا الآن، بل ستكون موضع مناقشة في محاولة نظرية قادمة، وموضع استصلاح في كتاب ننجزه حول الفكر العربي في العصور الوسطى.

(38) يقدم ميشيل فوكو في مقدمة اثريات المعرفة عرضا وافيا للفروق النظرية والمفهومية بين التاريخ كمتصل والتاريخ كإنقطاعات.

(39) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 20، ص 8 وما يليها.

ولعل الخطوة الاولى في محاولة الاتيان بالعلم، وبالموضوعية، الى موقع السيادة، والملحق العملي الاول لنبد مفهوم الاستمرار، هو الاستعداد المبدئي لقبول الغيرية التامة لعناصر التراث قياسا على ما هو مألوف، واعتبارها ليس بما تتوافق أو تختلف به عن الحاضر - أي ليس عبر قياس فرد على فرد (قياس الغائب بالشاهد) - بل باعتبارها خصوصية ذات علاقة مع عموم، والعموم في آن معاتاريخية هذا العنصر، أي نمط اندراجها في الكل الذي لا يوجد دونه وخارجه، وعمومه النظري، أي اندراجها في اطار نظري قد يكون وظيفيا وضعائيا، وقد يكون بنيويا، او قد يكون تاريخانيا. واعتبار الخصوصية الدور الاول في اقامة العلاقة المعرفية المرجوة مع التراث. في الحالتين، مدار هذه العلاقة المعرفية الحوادث التراثية، ومدار ادارة هذه العلاقة، القراءة. والقراءة بالطبع تأويل، وليست تفسيراً بالمعنى التراثي اللغوي (باستثناء لمعات كثيرة في تفسير فخر الدين الرازي للقرآن)، كما أنها ليست تأويلا بالمعنى الباطني القائم، كالتفسير الظاهر، على تأسيس علاقات مفردة بين عناصر النص وأخرى خارج النص. القراءة تناول النص بما هو مدى تكامل عناصره، وبما هو نقطة تقاطع وانصباب نصوص، حوادث اخرى.

في الدور الفيلولوجي هذا (الفيلوجي بالمعنى الاوسع، كاثنوغرافيا للماضي) ⁽⁴⁰⁾ تتعين بداية العلاقة النظرية المعرفية مع التراث، وتكون هذه العلاقة نظرية بمعنى انه ليس ثمة سلطة مرجعية داخل أي من المقالين (القاريء والمقروء) مستقاة من المقال الآخر: فلا لزوميات النص تفرض لزوميات القراءة، ولا لزوميات القراءة تفرض لزوميات النص. وليس نظام مرجعية النص ما يوجه نمط القراءة، ولا نظام مرجعية القراءة ما يوجه بنية النص. ليس مرادنا من هذا القول التوكيد على فهم تبسيطي للموضوعية يجعل منها مجردا نفسيا ويجعل من عملية المعرفة آلية وضعية تدعي النفاذ المباشر إلى الواقع «كما هو فعلا». ليس مرادنا ابستمولوجيا النفسانية Psychologism التي ترى في مجانبة الموضوعية ومخافة الواقع اثرا مباشرا للذات العارفة بما هي «رغبات وميول» ⁽⁴¹⁾، بحيث تصبح الموضوعية امرا تقنيا مجردا. مرادنا في الواقع امر أوسع من هذا: ان الذات العارفة فاعلة في اطار مقال محدد واشكالية محددة، وانها بالتالي ليست بتلك الفاعلية التي تتيج لمن أراد الانتقال من الانفعالي الى الادراك (على اشكاله، دون افتراض صحته) انتقالا مباشرا. وليست الذات العارفة ذات ارادة، بل ذات شروط معرفية واخرى ثقافية - سياسية. ليست الموضوعية، بالتالي، بالقيمة المطلقة، أو بالصفة التقنية الخالصة: ليست في مدار العقل المجرد، بل ان احداثياتها معرفة الشروط التي تقوم هي فيها، والوعي بحدود المعرفة في الاطارين النسبي الخاص بها والعام، أو على الاقل ادراك وجود هذه الحدود وتلك الشروط.

وعندنا أن المرونة فيما يتعلق بمدى هذا الادراك، على افتراض ان الادراك هذا موجود بقدر فاعل من الصرامة، تشكل المقابل الضروري للمرونة المطلوبة في اداء الحكم الابستمولوجي

(40) انظر في هذا الصدد:

G. Mounin, Les Problèmes Théoriques de la Traduction (Paris, 1963), p. 246.

(41) كما قب الجابري، نحن والتراث، ص 20.

والثقافي - السياسي علي المنهج المتبع في البحث وعلى مدى اقترابه من الحد الاقصى للعلمية النموذجية التي لا بد وانها ماثلة في خيال كل مفكر جدي . المرونة هذه ليست مطلوبة بالطبع انطلاقا من هاجس تكامل المعرفة مختلفة الاتجاهات والمناحي ، بل هي تجاوب مع الواقع العربي الذي نحياه ، فهو واقع يتسم بازمان ومجتمعات متقطعة ، بتزامن اشكال اجتماعية وثقافية وعلمية و (الى حد اقل) سياسية ضعيفة التماثل والتراكب ، منخرطة افراديا ودونها اعتبارا للكل وللماضي في بني النظام الامبريالي العالمي . لكل من هذه الازمان وهذه المجتمعات موضوعية خاصة ، ولكل منها موضوعية نسبية قائمة بالقياس على اهداف مرجوة .

اما الموضوعية ، والعلم ، فهما امران يتحرران في هذا الاطار من المنحى التقني ، اي ذلك القائم على تزواج تجريد مرسل ونهائية مطلقة ، المعطى اليهما ، ويتزلزلان منحى الواقع الذي ليس بواقع ان لم يفرض شروطا على الموضوعية ويضفي على العلم معنى مستقى من الواقع . ولذا فاننا لو نظرنا الى مفهوم وضعناي للمعرفة ، وللمعرفة الماضي بشكل خاص ، ثم اعتبرنا مفهومها قد يكون ابعد تطورا واوسع مدى وأتم انضباطا ، فلن يكون بوسعنا الحكم على تفاصلهما - هذا على افتراض اننا لسنا بصدد الكلام على الامور النظرية البحتة في الابستمولوجيا أو علم الاجتماع أو مفهوم الدولة أو خلاف ذلك ، ففي الامور النظرية ليس علينا ولا بوسعنا الا تحري الصحة المطلقة ، بغض النظر عن النسبية التي يتسم بها كل اطلاق . وعدم الحكم المطلق على التفاضل هذا ليس مرده تصورا واقعا بالمعنى الضيق الذي يرتب امور العالم بالاستناد الى تسلسل وهي مفترض بين امور متطورة واخرى اقل تطورا ، ووضع الشؤون الثقافية (وغيرها) العربية في الدرجات الدنيا لخط التسلسل «الطبيعي» هذا . ليس مرد تعليق الحكم المطلق عدم الاقتناع بأن التاريخ رب ونموذج للتدرج من البسيط الى المعقد ، وانه مسيرة حتمية بينها وبين غير المتطور والمتطور فحسب ، بل مرده اعتبار الواقع العربي القائم ، والاقتناع بأن المنظور التطوري لا ينطبق عليه بسبب اسس لا نظرية في أساسها ، وهي انه ، كما سبق وان أشرنا ، واقع ذو ازمة ومجتمعات متقطعة ، غير فاعلة الصلات ، مفتقدة للتراكب العضوي المتوافق مع الزمانية ذات التكامل المتنامي . فلسنا - وليست ثقافتنا بالتالي - في مرحلة تاريخية معينة ، بل اننا في «مراحل» مختلفة في نفس الوقت ، دون الاستشعار بوجهة خطية ترتب هذه المراحل في علاقتها مع بعضها البعض . فنحن نعيش وضعاً يتسم ليس فقط ببلقنة اجتماعية أو فكرية وحتمية ، بل ببلقنة زمانية ايضا ، ان جاز لنا استعارة المنظور التطوري هنا .

من هنا يصبح من العسير الجزم - وينبغي التذكير باننا لا نتكلم عن الجزم النظري الخالص - بقيمة مساهمة ما في دراسة التراث بأي قدر من الاطلاق ، وبامتيازها في الصحة على مساهمة اخرى ، شريطة ان لا يغيب عن ذهن القارئ اننا نحصر كلامنا بالمحاولات التي قصرت علاقة التراث بالآن على المجال النظري ، وجعلت من الاول ميدانا للفعالية الذهنية من قبل الثاني ، واننا نستثي السفسطة السلفية والتوفيقية التي تشكل عماد اليوم . الواقعية التي نحاول ممارستها هنا ، تنطلق من نفي الاطلاق على الافكار وتوكيد تاريخيتها ومشروطيتها بالزمانيات المتفاوتة والمختلفة

التي تتعايش في العالم العربي اليوم. وهي تنطلق ايضا من اعتبار زمانيتين جامعتين اساسيتين تنظمان الزمانيات المتغايرة المتبلقة: الزمانية التي تستتبع الزمانيات المنخرطة في الاطر القائمة للسلطة السياسية والتي تتخذ من السلفية والنهضوية والتوفيقية انطا اساسية للانتاج الثقافي والفكري (زمانية الاجماع العربي القائم) والزمانية التي تشير الى تجاوز الركائز الواهية لهذه السلطة (والتي تجعل من تصفيحها بالقمع المتزايد ضرورة متنامية) باتجاه ثقافات ومجتمعات قابلة لبدائل تتجاوب مع المصالح العامة التي تتحد، في مستوياتها العديدة، بتناقضها مع السلطة القائمة على استباحة كل ما عداها والفاعلة بـ «طرح» ما لغيرها، حسب تعبير لفوكو. في الزمانية الاولى، الجزم والسفسطة والانفراد والتأله. في الزمانية الثانية، القيام على التعدد والامكان والتكامل، والتكامل يفترض الديمقراطية في الفكر وفي العمل. ليست الديمقراطية بالشئ الجاهز، وليس الفكر المندرج في اطارها بالشئ الجاهز. ولذا فهو لا يسمح بالجزم في اطاره العام وحرركته العملية، وان كان لكل طرف متكامل فيه محكماته الخاصة للصحة.

من هنا، مرة أخرى، الواقعية التي نقارها: فهي تفترض في كل فكر رام الخروج عن اطار استتباع السلطة له، وكوّن نفسه تكوينا ديمقراطيا، أن يلتزم بالقيم التقليدية للعقل: الانفتاح، والعقلانية. وهي تفترض، بالمقابل، مجانبية قيمة كثيرا ما ارتبطت بالعقل، وهي اطلاقه: لجّم العقل بادعاء قيمة مطلقة له مقابل كل ما عداه، واستهلاكه لنفسه وابتلاعه لها باعطائها الاولوية على عقلانيته، أي اعطاء ارادة العقل الاولوية على عقلانية العقل، وتحويل التنوير من ممارسة مستمرة للحق في النقد الفعلي الى رفع العقل من مجال ما ينتقد وما يسأل. ذلك هو الارهاب الذي وصفه هيغل وصفا مستفيضا في نقاشه لعهد روبيير ودين العقل في الثورة الفرنسية، حيث «لا يتبدى الوعي عمله من موضوعه... بل ان موضوعه هذا ليس الا الوعي عينه...»⁽⁴²⁾. النرجسية المبدئية هذه والقائمة في النهاية على علموية وهمية، هي ذات فائدة عامة في مجتمعات ناجزة الديمقراطية، وهي دون شك ذات ثروة نظرية كبرى في كثير من الاحيان. ففي الحالتين هي توفر ما يضارع قول ماركس ان دراسة الانسان مفتاح فهم القرد. الا انها في الاطار الذي نتكلم عنه هنا، لا بد وان يكون ذات منحى استبدادي في السياسة، غير مسؤول في العلم، ان مورست على اطلاقها في مجتمعات كمجتمعاتنا، حيث لا يذكرنا ما يمكن ان نطلق عليه عبارة «الارهاب التنويري» الا بالاعتزال في عهده بالسلطة، حيث تزوجت العقلانية وحقيقة خلق القرآن مع حيثيات الحكم الاستبدادي، وما شاكل الاعتزال في الخبرات الفكرية - السياسية للانسانية: مثل ذلك القابع في بعض ثايا اليوتوبيا، وروابط المناضلين الملحدون في الدولة السوفياتية الفتية، والتجارب السان سيمونية في الجزائر وغيرها والمنخرطة في اطار ما دعاه الاستعمار الفرنسي بـ «الرسالة التمديدية» Mission Civilisatrice (إضافة لافكار فورييه واوغوست كونت حول التنظيم الهرمي الصارم للفكر الوضعي والاشتراكي) وغيرها.

تحرير الموضوعية من مفهومها التقني وإدراجها في إطارها العام، ثم محاولة الاعتقاد على تجنب الجزم المطلق: أمران يرجعان بنا مرة أخرى إلى دراسة التراث في ضوء ما سبق، ويرجعان بنا إلى النص وإلى الخطأ والصواب في ادراك النص وادراك التراث امتداداً منه. ففي ضوء الملاحظات التي ابديناها في الفقرات السابقة، وعطفاً على الملاحظات التي تقدمنا بها حول الفهم التبسيطي للموضوعية، علينا أولاً أن نسجل أن الايمان الساذج بنصاعة الحقيقة وبمنالها، وبكون الخطأ عكساً لهذه النصاعة متأثراً عن خلل في التعامل مع موضوعها، أمر واكب الحركات التنويرية دائماً، ودعم التنوير طالما لم يتحول الى ارهاب، إذ في لحظة التحول هذا ينقلب التنوير إلى إظلام وتستحيل الحقيقة إلى سلطان. علينا أيضاً أن نذكر بأن الايمان موضع هذه الملاحظات شأن مناسب تعليمياً في وضع عربي يتسم بالجهل وبالأهواء وبالمغريات والتسهيلات التي توفرها التوفيقية عبر السلطة التي لا تنفك عنها - ولا قوام دونها - هذا شريطة أن لا تنفك العقلانية المبسطة عن حلمها التأسيسي، وأن لا ترتد الى الطابع التردادي الذي ترتل بموجبه الأفكار التنويرية في الأطر التربوية والإعلامية والسياسية للدول العربية التي قامت على أحلام تقدمية، وأن لا تنفك عن ممارستها النقدية التي تتخذ من كل الواقع مجالاً لها، كما كانت الحال عند فولتير مثلاً.

ان كان مرادنا أن لا تنفك العقلانية المبسطة عن حلمها التأسيسي، علينا الانفكاك عن مشاركتها في حلم محال مغادرتها لمدار هذا الحلم: علينا أن ندرك بأن ارتباطها بهذا الحلم أو انفكاكها عنه ومغادرتها إياه الى فضاء التفرد الإرهابي والتأله السلطاني، شأن لا علاقة له بالأصول، أي بالحلم، بل هو نتيجة مباشرة لاعادة إنتاج شروط هذا الحلم. إعادة إنتاج الشروط هذه قد تكون مجرد وقوع هذا الحلم في إطار صدام تاريخي ما، كما هو الحال في البلدان العربية اليوم، وقد يكون هذا الأمر إضافة إلى عنصر مكمل مطور، وهذا أيضاً من مجريات الأحوال في البلدان العربية اليوم: ذلك هو ان الوضع العربي، كما أسلفنا، وضع يتسم بزمينيات متفاوتة، ومن هذه الزمانيات ما اتخذ العقلانية في شكلها التأسيسي نمطاً للإنتاج الثقافي، ومنها ما زاد على هذه فوائد قرنين من الثقافة الكونية. الشكلاان يتيمان للزمانيات البديلة التي تكلمنا عنها، الزمانية المتناقضة مع زمانية الاجماع السلطاني القائم. العقلانية البسيطة، ان توفرت الديمقراطية في إطار الزمانية البديلة التي نحاول المساهمة في إقامتها، تضبط التقدم النظري بإقامة الجسور الواقعية بينه وبين الواقع الثقافي القائم بتخلفه وضوابطه السلطانية. فائدة القرنين الأخيرين (ونحن نتكلم تبعاً للتقويم الكوني، الميلادي) تطمح إلى ضبط العقلانية الواقعية اليومية بالإشارة المستمرة إلى شروطها بشكل يعمل على تكامل وظائف الاولى التنويرية والتعليمية - وبالتالي السياسية - مع وظائف الثانية (الضابطة المطورة) باتجاه ثقافة ترمي إلى الهيمنة وإلى قيادة عبارة المصلحة العامة.

في هذا الإطار تكمن أهمية طه حسين، حيث يجد الدور الفيلولوجي للعقلانية الواقعية البسيطة ترجمته العربية الأولى. في هذا الدور تتبدى الممارسة الحرفية للفيلولوجيا في وضعية تسجيلية تعتمد المقابل الانطولوجي للمقال محكاً أساسياً، أي اعتبار المطابقة بعبارة ابن خلدون، والتراث اللغوي الطويل الذي اعتمد عليه. يعتبر المقال في هذا الإطار، وعملاً بأسس الفيلولوجيا

التاريخية التي أخذها طه حسين في باريس وربط نفسه بها بشكل واعي وواضح (43)، مجرد ترجمة كلامية لواقع خارجي، بحيث لا يصبح للمقال نصاب مستقل له محكات لاستيعاب «الواقع» وله مقامه ودوره في هذا الواقع، وبحيث يصبح أبو العلاء المعري مجرد نقطة لمؤثرات عصره، دون أن يكون من ظواهر هذا العصر. دراسة أبي العلاء دراسة لعصره، فليس الانسان بمستقل عما قبله وبعده، إذ أن الكائن المستقل «لا عهد له بهذا العالم» (44). أما العصر الذي نتج عنه أبو العلاء، فهو ليس بالكل المتكامل الذي لا مكان له في الوضعية الفيلولوجية البسيطة، بل هو مباحث مستقلة عن بعضها البعض يشكل كل منها مجالا به شذرة انفصلت عنه واصبحت من مكونات أبي العلاء: الوضع السياسي، أخلاق الناس، الفكر الهندي، العلوم الفلسفية اليونانية، الحياة الأدبية. أبو العلاء حقل تجتمع فيه هذه المؤثرات دون أن تتراكب إلا تراكبها في سيرته، وأعماله لا تنفصل عن السيرة هذه وتدخل في النصاب الصحيح لها من الفكر، بل هي شذرة من الفكر تجرد معقوليتها في السيرة، وليس في الفكر الذي يقدمه طه حسين على اعتبار أنه جملة مترابطة من الأفكار المفردة.

لا شك في أن العمل الإستقصائي الحر في الفيلولوجي الدقيق الذي قدمه طه حسين يجب أن يعتبر قدوة للباحثين: ففيه يتخل العقل عن مسلماته، أو على الأقل يشك فيها، وههنا نقطة البداية في كل عقلانية، وفي كل تفتح، وتاليا، في كل فكر ديمقراطي. في بحث طه حسين عن حقيقة أبي العلاء، بعد التشويه الأزهري الذي اتسم به تلقيه الأول لهذا المفكر، كما يقول بحق، منطق تاريخي أدبي، «ليس فيه حكم إلا وهو يستند إلى مصدر، ولا نتيجة إلا وهي تعتمد على مقدمة قد بذلت الجهد في استقصاء حفظها من الصحة» (45). والمنطق هذا عينه هو الذي أدى إلى محنة الأدب الجاهلي، وهو نفس المنطق الذي أدى في ماضينا القريب إلى ظاهرة صادق جلال العظم التنويرية، والكفيل بإبصالنا اليوم إلى نقض أساطير القرآن والحديث والتراث بعمومه، كما أدت، دونما أثر في تراثنا، وبأثر كبير في نقض التراثين الدينيين المسيحي واليهودي عند ريشار سيمون وسبينوزا ثم في عصر الأنوار (46)، وما تلا ذلك من دراسات تاريخية أكثر تطورا وأقل سداجة في عقلانيته لمحتوى الكتب المقدسة، من دراسة شتراوس لحياة المسيح بوصفها أسطورة إلى مدرسة اللاهوت الاصلاحية في ألمانيا في هذا القرن وغيرها.

بيد أن هذا المنطق، بسبب تجريده وتحيزه لموضوعه، لا يتعدى موضعية تطبيقه بأية ضرورة داخلية فيه، بل هو، أن ترك في تجريده، يصبح موضعا لتأكيد أية مسبقات كانت، هو «تاريخيا

(43) تجديد ذكرى أبي العلاء (في المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين - بيروت دار الكتاب اللبناني، 1974، ج 10)، المقدمة.

(44) المصدر نفسه، ص 16 و 20 و 24.

(45) المصدر نفسه، ص 16.

(46) بعض هذه الامور موضع عرض في مقدمة حسن حنفي لترجمته كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، (ط، 2 دار الطليعة، بيروت 1981) وحسن حنفي «القاموس الفلسفي لفولتير» في قضايا معاصرة: في الفكر الغربي المعاصر (دار التنوير، بيروت 1982) ص 93 - 108.

راويا»⁽⁴⁷⁾ مؤكداً للايديولوجيا الصريحة أو الضمنية. يصبح بذلك التخلي عن موضوعه من موضوعاته أمراً لا يخل أي إخلال يذكر بالمنهج. وذلك ما يفسر عدم تأثير اختيار طه حسين الاعتذار عن متابعة مشروعه الديكاري في مجال الشعر الجاهلي، والسيرة وهوامشها، والفننة الكبرى، وغيرها من الواضحات التاريخية المليئة بالأساطير والقابلة، بتطبيق صارم لأبسط أشكال العقلانية التاريخية، الإتيان بنتائج عظيمة الأثر على موضوع التراث برمته - لم يؤثر هذا الاعتذار على البحث التاريخي بما هو ممارسة تقنية حرفية، فالتقنية تختار مجالات تطبيقها، وتختار مجالات يجب تفاديتها: تلك هي آلية السلطان في تقنية البحث. فهذه التقنية - الوضعية كما مارسها طه حسين وكما وصفناها أعلاه - تلتخص بعملية واحدة، هي إثبات أو نفي وجود ما تتضمنه النصوص بنظرة قاموسية لها. تأكيد الوجود أو العدم يختص طبعاً بالأمر المفردة، وبالإمكان تحية البحث عن النظر في أمور لا يجب الشك بها، كمعطيات السيرة، أو إعطاء تسميات لبعض ما نجده في التراث تناسب مرامنا اليوم، أي مرام من يقوم بالتسمية: تلك مثلاً حالة «الاقتصاد الإسلامي» أو «الطب الإسلامي» أو «الفكر السياسي الإسلامي» وما ضارعهما من الأمور التي تتفق اليوم الأموال الطائلة على تلفيقها واختراعها، إذ في التسمية وهم التطابق الذي تحويه أحد أسس إثبات التواصل مع الماضي في الفكر النهضوي، كما في الفكر التوفيقي (الإشترائية الإسلامية في عهد عبد الناصر مثلاً). وسم الماضي بسماء مشاغل الآن باب السلطان إلى استصلاح تقنية البحث الوصفي استصلاحاً حرفياً⁽⁴⁸⁾.

إن لم يعتضد المنهج القائم على التقنية الوضعية بما يضبط معطيات الماضي، إذن، لن يتسنى له، إلا في أوضاع استثنائية (نذكر منها الخرافات الدينية والسياسية في العالم العربي اليوم) التحرر من اسرار كل من هو قادر على استيعابه، ولن يستحيل بالتالي، إلى درجة من العلمية كافية للاستقلال بنفسها على وتيرة مستمرة من الفعالية، ولا إلى الاندراج في الزمانية الثانية التي تكلمنا عنها. أداة التثبيت في العلم وفي الزمانية البديلة يكمن في المفاهيم النظرية التي توجه القراءة وفي المقولات التي تنتظم المقال المقروء، بحيث يصبح التراث من مواد العقل، وليس فقط في نطاق المشاهدة، ويصبح طبعاً له - تماماً كما كان التراث أمام علي عبد الرازق. وربما كانت أهمية مساهمة محمد عابد الجابري في دراسة التراث مستفادة من الموقع الذي تحتله في نقطة تفصل التقنية الأكاديمية والمفاهيم التي تفعل فيها ضبطاً وتهذيباً، حيث لا تتعرض الأولى، في

(47) العبارة واردة في محمد اركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا (منشورات عويدات، بيروت 1983) ص 7.

(48) مقابل هذا الاستصلاح استصلاح آخر للوصف، هو ذلك الذي يجعل العقل ومثال العقل مجرد صوت لموضوعه وتعبير بسيط عنه: يصبح فهم التراث متوقفاً على الصورة التي يعرض التراث بها نفسه، فيستنسخ مقال اليوم مضمرة التراث ومسلّماته دون أن يدركها، ويرى في تردها لمحتوى التراث نبأساً لموضوعه. الوضعانية، التي كثيراً ما نراها في الاستشراق وفي المقال الأكاديمي النهوضي والتوفيقي، قد تكون المدخل الأهم عملياً للفكر الاطلافي في إطار المؤسسات الأكاديمية المعاصرة، خصوصاً في إنتاجها العادي متدنٍ القيمة.

دورها الوصفي، إلى أي قدر من نزع القيمة الذاتية الخاصة الذي لا بد وأن تتعرض له في الدور النظري الذي ينبذ الوضعية كلية، كما أن الثانية ليست بمقدار من الغرابة عما هو قائم اليوم (من) تقدم وتأخر ومفاهيم شائعة مشابهة) مما كان قد يجعلها بمتناول الخاصة فقط. مساهمة الجابري ترجمان الاثنين بقصد تنويري، وتستمد منها أهميتها التعليمية، كما تستفيد من كليهما، بدرجات متفاوتة، أهميتها العلمية.

نرى عند الجابري مفهوما تقنيا للموضوعية ⁽⁴⁹⁾ يتزاوج مع وضعية إبستمولوجية. فعندما يصف الجابري المنهج الذي ينبغي اتباعه بأن يخترق حدود اللغة والمنطق - دون ذكر للزمان - عن طريق الحدس، القريب من الحدس الرياضي، الحدس الذي هو بمثابة «رؤية مباشرة رياضية استكشافية» ⁽⁵⁰⁾، فهو يتبنى وضعية متطرفة ترى إمكان المعرفة المباشرة والتماس المباشر بين العقل والواقع، جريا على قياس انثروبومورفي بين «ذات قارئة» و «ذات مقروءة» ⁽⁵¹⁾، دون إيلاء خصوصية لآلية المعرفة تميزها عن آلية الإدراك الحسي المباشر. لهذه النظرة الإبستمولوجية تاريخ غني، وإن لم يكن كثير الخصوبة والأثر، ابتداء من شلايماخر، معاصر هيغل وغريمه في جامعة برلين ومؤسس التفسير الهرمسي للنصوص Hermeneutik مروراً بدلتاي وانتهاء بغادامر في عصرنا. إلا أن الأرجح أن العامل المؤثر في اختيار الجابري لهذه الإبستمولوجيا يرجع لعدم الرضا تجاه ما هو موجود من المدارس الإبستمولوجية، ومحاولة مباعدها، إلى محاولة ديكراتية الطابع لإخلاء الذهن من متعلقات الأهواء للنفاذ إلى التراث المغرق في أيامنا بلزاجة الأهواء، تماماً كما أن إبستمولوجيا «التعاطف» . Verstehen ⁽⁵²⁾ عند دلتاي كانت، إلى درجة كبيرة، ردة فعل تجاه المعرفة الجاهزة التي مثلتها الهيغلية في عصره، وكما كان «التعاطف» عند ماكس فيبر ردة فعل مماثلة تجاه الماركسية.

بيد أن هذه الوضعية المتطرفة والنفور المبدئي من المنهج لا تلقي بنا في مآهات التقنية المجردة التي ناقشناها لتونا، بل إن محاولة الجابري ترتقي بنا إلى ما يضبط عملية القراءة ويراقب نتائج تقنياتها. فالرؤية المباشرة التي يتكئ عليها يطلب منها أن تقرأ ما سكنت عنه «الذات المقروءة» ⁽⁵³⁾. وما تسكت عنه هذه «الذات» هو الجزء الأكبر من التراث بها هو مادة معرفية تعرف اليوم بالإشكالية، أي تلك المنظومة من العلاقات «التي تنسجها» داخل فكر معين، مشاكل

(49) نحن والتراث، ص 20 - 22.

(50) المصدر نفسه، ص 25 - 26.

(51) المصدر نفسه، ص 25.

(52) قارن الجابري في المصدر نفسه، ص 25: «الذات القارئة تعانق الذات المقروءة»، هذا ولو كان لهذا المفهوم حتى في صياغته الأولى تحديدات مفهومية وإجرائية ومنهجية شديدة التعيين لا أثر لها عند الجابري. انظر:

F.E.D. Schleiermacher, Werke (Aalen, 1967), 4: 137 ff.

(53) الجابري، نحن والتراث، ص 26.

عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة» أو «النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها»⁽⁵⁴⁾؛ والوظيفة الأيديولوجية للفكر، خصوصا وأنه ليس لفكرة ما قيمة أيديولوجية معينة، بل هي تتحدد تبعا لأسس غير معرفية⁽⁵⁵⁾؛ وأخيرا، الأبعاد الثقافية والأيديولوجية والاجتماعية التي تحدد إمكان وجود الإشكالية التي يجري وصفها وصفا بنويا⁽⁵⁶⁾. مفهوم الإشكالية المحوري هنا، والذي من المفترض أن يصف في نهاية الأمر المسلمات المضمرة التي على أساسها تقوم الأفكار المفردة ولا تكون إلا فيها، هو العامل الذي يضبط الوضعانية المجردة والمفتحة للوقائع المفردة، والذي يمنعها من الانخراط في إطار أية تداعيات أيديولوجية تطلبها. وهو يدخل أيضا في إطاره، بقسر ضروري، مناحي من التراث كان من الممكن أن تستثنى تبعا لأهواء السلطان كما حدث عند طه حسين. المفهوم هذا يكامل بين عناصر التراث، ويجعل منه موضوعا للمدارس اليوم. وهو مفهوم استصلحه أيضا أحد الباحثين الآخرين استصلاحا يبدو غير تاريخي ويشدد على أنه «لم يتغير عند العرب والمسلمين منذ إخضاعهم النشاط الفكري للتعالم القرآنية»⁽⁵⁷⁾. عن طريق هذا المنهج، تركيز استقلالية مقال اليوم عن مقال الأمس، بإعطاء مقال الأمس نصابه وبنيته وموضوعيته، أي كونه موضوعا بمقال، ومن مقال اليوم.

تلك إذن مرحلة أساسية في بناء العلاقة مع الأمس على أسس معرفية. بيد أن للمعرفة هذه أسسا وشروطا، كما أن لمحتوى التراث شروطا تحدد ما يمكن أن يوجد فيه وما لا يمكن أن يوجد. والنظر في شروط الأشياء الفاعلية النقدية المحورية في كل فكر، كما شددنا في الصفحات السابقة. تلك مسألة تشير إليها الجابري صراحة، ولكن بصفتها محكا تختبر به صحة النموذج النبوي للفكر الذي يركبه العقل⁽⁵⁸⁾. ليس مرادنا هنا بالأساس التأكيد على أن هذات المحك، الذي يعطي صفة تقنية بحثية، لا يمكن أن يكون منعكسا على نفسه ومراقبا لشروطه الذاتية. أي أنه يشرع لمعقولة النموذج النبوي للفكر على اعتبار أن النموذج هذا أمر جاهز، دون أن يعطي سطوة تشريعية على شروط هذا النموذج، في الواقع التاريخي وبصلة هذا الواقع بالآن، وعلى كيفية إنتاج هذا النموذج عن شروط عامة وأسباب كافية. مرادنا الأساسي التأكيد على أن الصفة التقنية هذه ذات صلة أكيدة بواقع كون وعي الدكتور الجابري لضرورة النظر في شروط الامكان يبقى نظريا بحثا دونها فعل في مقاله. ولهذا الأمر نتيجة أساسية (وربما كانت هذه النتيجة بدورها شرطا، بحيث نكون بصدد دائرة تنغلق على نفسها): إن الضبط الذي يمارسه العقل على ادراك الوقائع الوضعانية المستقاة من الفيلولوجيا لا يمارس، في الوقت نفسه، على أسس ضبط هذه الوقائع، أي المقولات والعلاقات التي تنظمها في المقال العلمي للدكتور الجابري.

(54) المصدر نفسه، ص 29.

(55) المصدر نفسه، ص 32.

(56) المصدر نفسه، ص 24.

(57) اركون، الفكر العربي، ص 20.

(58) الجابري، نحن والتراث، ص 24.

لذا فنحن نجد أن مساهمته ذات الصلة المباشرة بالنواحي التاريخية والتحليلية، أي تلك المتعلقة بوقائعية التراث التفصيلية والمستصلحة للتقنية المضبوطة للفيلولوجيا تتسم بقدر كبير من الامتياز، ونذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، الأبعاد التاريخية والثقافية للتركيب السنيوي، ودراسة ابن خلدون في أبعاده الثقافية والنصية⁽⁵⁹⁾. إلا أننا عندما نقارب المحاولة التركيبية، خصوصاً فيما يتعلق بدراسة الدكتور الجابري للوظائف الإيديولوجية للمقال الفلسفي، نلغي أنفسنا في حقل كنا قد تركناه، وهو ذلك الذي يحده ما يمكن أن نطلق عليه عبارة الغائبة المعكوسة، أو صياغة الماضي بصيغة مستقبل مضى، أو بالتاريخ الاسقاطي حسب عبارة الدكتور الجابري. ذلك أننا عندما نرى أن الفلسفة العربية «خطاب إيديولوجي مناضل... جند نفسه لخدمة العلم والتقدم والدفع بالتطور إلى الأمام»⁽⁶⁰⁾، وأن أعداء الفلسفة (الفقهاء وأهل السنة وأهل الغنوص) كانوا من المعادين لتزواج العقل «والطبقات الاجتماعية الصاعدة» و«المتطلعة إلى بناء دولة العقل والإخاء والعدل»⁽⁶¹⁾، وأن فكر الفارابي السياسي يمكن تفسيره على أساس كونه معبراً عن الرغبة ليس فقط في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل بل أيضاً في «توجيه المجتمع العربي وتوجيهه فكرياً وسياسياً واجتماعياً»⁽⁶²⁾، أو أن الحضارة العربية وصلت في وقت معلوم إلى مستوى لم يعد بمقدورها الإعراض فيه عن الفكر اليوناني⁽⁶³⁾ - عندما نجد هذه الأمور، لا يسعنا إلا أن نستنتج بأن محكات تركيب الماضي قائمة على أساس من الغائيات التطورية التي تحكم كثيراً من التفكير التنموي، والتي اسقطت على ماضينا. فعندما يعتبر صراع الفلسفة وأعدائها مقابلاً للصراع بين تقدم عقلاني ورجعية إظلامية، تقدم ديمقراطي ورجعية استبدادية، نكون بصدد إقامة علاقة انطباعية ومباشرة بين القوى السياسية والاجتماعية من جهة، والفكر من جهة أخرى، وبصدد تركيب غائية علموية عليها، غائية ترى في التاريخ تقدماً خطياً وضروياً إلى مقادير متزايدة من العقلانية - على الرغم من أن لكل ثقافة عقلانية خاصة بها لا تتعداها إلى ثقافات أخرى -⁽⁶⁴⁾ وترى في حركة الزمان تقدماً إلى «أمام» واحد. وعندما نقرأ تفسير الدكتور الجابري للفحوى السياسية لفكر الفارابي، نجد فيه انعكاساً لرغبات وتوجيهات سياسية عربية معاصرة، ومنها فكرة الوحدة، لانجد تفسيراً مقنعاً لوجودها في عصر الفارابي. كما أننا لا نرى لماذا يؤكد الدكتور الجابري عدم استطاعة ابن سينا على تبني «المضمون الإيديولوجي» للمنظومة الميتافيزيقية الفارابية على أساس أن «الأمل» في الحكم المركزي كان قد مات في عصره⁽⁶⁵⁾، كما أننا عندما نرى مزاجاً

(59) العصبية والدولة (ط 2 دار الطليعة، بيروت، 1982).

(60) نحن والتراث، ص 40.

(61) المصدر السابق، ص 42 - 43 - فارون ص 86.

(62) المصدر السابق، ص 105.

(63) المصدر السابق، ص 258.

(64) وهذا أمر ابرزه الجابري بالنسبة لخصوصية تراثنا في مقال حديث العهد له «صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي والإسلامي» في الفكر العربي المعاصر، 22/21/20 (1982) ص 11 وما يليها.

(65) نحن والتراث، ص 129 - 130.

الفكر اليوناني ومحطة معينة من تطور المجتمع العربي، لا يسعنا إلا أن نلاحظ، مرة أخرى، خطية حتمية، وانطباعية سوسيولوجية، ترى في تطور الفكر مقابلا مطبوعا لتطور المجتمع، وترى في الاثنين غائبة تقنوية تحدد مسيرتها دون الالتفات لخصوصية المجتمع وخصوصية علاقته بالفكر، بغض النظر عن مصدر هذا الفكر وأصله، وعن موقعه في تراتب مزعوم على سلم تطوري خطي محتوم.

تبين لنا بذلك إشكالية تحكم تمثل التراث، وتقوم على محور أساسي هورؤية التاريخ وكأنه، بالضرورة، مجال لعملية تطابق الحق والحقيقة، أو، في أكثر الأحوال تعقيدا وابتعادا عن السوية، للانزلاقات بينهما. فالحق سوية يمثل كل ما عداها ما قبل تاريخها. وتحقق هذه السوية في النظرية التاريخية للدكتور الجابري في تدرج اجتماعي من البساطة إلى التعقيد يبدو بديهيا عند الجابري (أو هو أحد أهم أساطير هذا العصر) لأنه كما يستفاد من مسلماته المضمرة، حتميا وطبيعيا: من القبيلة إلى الامبراطورية، من الاقتصاد الرعوي إلى التجارة العالمية⁽⁶⁶⁾، من القوى «الاقطاعية» وشبه الإقطاعية وغيرها من القوى المتخلفة ماديا وفكريا في البداية والحاضرة» إلى القوى التي تمثل «المجتمع الجديد»⁽⁶⁷⁾ - هذا علما أن الكثير من مثقفي البلدان المتخلفة يستخدمون عبارة «الإقطاع» وأخواتها لاختزال ما يرون أنه معاد للتقدم، ورغم أن الجابري يصصر على أن القوى الاجتماعية والسياسية التي عملت على تفتيت الدولة، ومنها القوى التي يرى في ابن سينا ممثلا لها، هي مختلفة بالضرورة، دون إبداء أي سبب لذلك غير بعض عبارات السجال السني التقليدي ضد الصابئة والشعوبية التي مثلت الشعوب المضطهدة حسب قول الدكتور الجابري⁽⁶⁸⁾. يترافق مع تدرج السوية من قبل تاريخها إلى اكتمالها، وفي صراعها مع نقائضها، تحول من اللاعقلانية إلى العقلانية، من الاستبداد إلى العدل والإخاء، أي تحول من الاظلام إلى الفلسفة، وصراع بين الإظلام والفلسفة، والفلسفة في نهاية المطاف، هي الحق، حيث تتم السوية المطلقة للأمور إذا كانت لواء السلطة المنفحة المستنيرة العادلة: تلك هي الحركة الغائية التي توجه النظرية التاريخية للجابري⁽⁶⁹⁾.

(66) المصدر نفسه، ص 86.

(67) المصدر نفسه، ص 102 - 103.

(68) المصدر نفسه، ص 193، 206، 214 - 215 وغيرها.

(69) هذا مع أن المصدر نفسه ص 86، يعطي هذه المقولة الغائية (الفلسفة) جبة «مادية»: فهو يقول إن العلوم اليونانية و (الفلسفة منها) استشعرت ضرورتها حاجة العصر متنامي التعقيد إلى التنظيم العقلائي. ولكننا لا نجد بيانا على صحة ذلك، ولا على ضرورة العلوم اليونانية، إلا كونها نموذج العقلائية والعقلانية بذاتها التي يجب أن ترنو إليها كل فاعلية تروم العقلنة - هذا علما بأن التنظيم العقلائي الصارم والفاعل للامبراطوريات الصينية مثلا، قام على اسس ثقافة منطقية مغايرة تماما لليونانية، كما أن التنظيم العقلائي الفاعل لامبراطورية الانكا في جنوب اميركا قامت في ثقافة امية، لا تعرف الكتابة ولا تهجد صناعة المنطق.

لولا ذلك، لما كان تفسير فشل المعتزلة يرجع به إلى تطرفهم (والتطرف موقع في كل، وليس حرجا عن كل)، وإلى كونهم «مبكرين»⁽⁷⁰⁾، أي، زمانيا، هم مقاسون على سوية خرجوا عنها. وما السوية المألوفة حديثا هذه إلا أداة لتطبيع الماضي بنزع غرابته عنه، وبالتالي خصوصيته المغايرة له بإطلاق. وما هذه التطورية سوى أداة تمثل الحاضر للماضي بجعله ماضيا لذات لم تنزل في طور النفاء وفي طور التحقق والاستزادة من التحقق؟ وهل الماضي والتراث، في إطار قيم الحق والتحقق، سوى حالة خاصة من معيارية مطلقة وتطورية، كونية وما وراء التاريخية، معيارية تشكل برنامجا لنا في الأساس نعتقد أنه برنامج لكل التاريخ؟

قياس الغائب على الشاهد هو الأداة المنطقية لإقامة التماثل بين الحاضر والماضي في هذا الإطار، وقياس الغائب والشاهد، ضمن شروط علمية قد تكون له أو دونها، أداة إقامة الإستمرارية بين الحاضر والماضي، وأداة إقامة عليتهما الجامعة، بعبارة الأصوليين، وهي الإستمرار الذي لذات تاريخية موهومة رأيناها في إطار التوفيقية. والعلة الجامعة هذه كانت في التوفيقية شأنا بديها، وهي لا تزال تحتفظ بشحنتها من البدهية في المقال موضع النقاش هنا. ولما كانت التوفيقية ليست عنصر تماسك هذا المقال وليست إشكاليته المحركة الوحيدة، كما أنها ليست موقعه السياسي والثقافي الحصري، كان استيراد البدهية، بغض النظر عن صحتها، التي تشارك بها العصر، عنصرا عاملا على تثبيت وضع مقال الدكتور الجابري على نقطة تمفصل هذا العصر، أي الزمانية التي نعيش غلبتها، والزمانية التي نحاول المساهمة في إقامتها. فالبدهية منفذ الثانية إلى الأولى، قبل إقامة نظام جديد للبدهية، على الرغم من خطر امتداد الأولى إلى الثانية التي رأيناها في القسم الأول من هذا المقال. فكل نظام للبدهية - لاساسيات التربية والثقافة - يعتمد على فرض موضوعات تبدو اعتباطية في أسسها، حسب تحليل بورديو وباسرون⁽⁷¹⁾، تبتني عليها موضوعات ومقالات النظام الثقافي. وإقامة الزمانية الجديدة لا بد وأن تكون منحصرة في حلقة متوحدة صغيرة إن لم ترتبط ارتباطا واقعيا بالزمانية موقع التجاوز. ومساهمة الدكتور الجابري في نقطة الوصل بين الاثنين في إطار دراسة وتطويع التراث. ومن هذه الزاوية التربوية - وتاليا، الثقافية والسياسية - أهميتها: منفذ التربية، على صعيد العامة، البديهيات، ومقاربة هذه، رغم نبذها، لا سبيل لها، في إطار دراسة الماضي إلا بالقناعة بالمغايرة النسبية - ونسبيتها هنا زمانيتها فقط - على حساب اعتبار المغايرة الكلية المقنع أكثر للعقل. كما أن التطورية، في وضع الثقافة العربية اليوم وفي أوضاع غيرها، من الاساطير غير الضارة بالضرورة بالنسبة للجمهور. وأخيرا فإن التربية - تربية المربين والمترين - العماد الوحيد للتنوير ولايجاد البدائل في غياب الديمقراطية السياسية اليومية⁽⁷²⁾.

(70) في المصدر نفسه، ص 14، يعتبر الجابري هذا القياس قياسا علميا ضمن شروط.

Bourdieu & Passeron, Reproduction in Education, Society, And culture (Tr. R. Nice, (71) London & Beverley Hills, 1977), para. 1 ff.

(72) قارن العروبي Crisis، ص 1 وما يليها وص 129 وما يليها، حيث يجري نقاش مفهوم «التأخر التاريخي» الماركسي كما يطبق على الوطن العربي، وفي إطاره نقاش التطورية الخطية.

أما العقل المحض، فهو يتفرد ويتوحد، ويغادر مدار الواقع المباشر إلى استشراف آخر، وإطار بديهيات اليوم إلى ما يعتقد، إن استعملنا استعارة مكانية لا نستسيغ مضمونها تماما، إنه نظام أرقى من البديهيات وأقرب من الصحة (والصحة لا نقارها إلا كاقتراب خطين متوازيين في التقائهما عند اللانهاية) في إطار اليوم والغد، نظام قادر على الانفتاح غير المتحفظ على شروطه وشروط غيره - وعاملا عن وعي في إطارها. تلك هي الفلسفة والفاعلية الفلسفية حسب تحليل صائب لها: «القطع مع بداهة كسولة، محافظة تعمل على حجب الجدة التي ينطوي عليها الحدث... بالإلتفاف على إمكان الحدث... في رواية عامة للكائن ترقى به وبادواراه وتحولاته إلى نسب أول يتضمن، مسبقا، الأطوار اللاحقة» هي «هتك البدايات الزائفة» و «استئناف البدء... بتأريخه»، أي «باستعادته في صورة الحدث الذي يجمع إلى صفة الأصل طابع القطع مع أصل أول، خرافي». ما تأولته الفلسفة هو عقل ثنائية البدء هذه في مفهوم... مبدأ العقل، أي في مفهوم المتعالي على التجربة (العلمية أو الاجتماعية السياسية) المفارق لها والمندمج فيها معا⁽⁷³⁾. فالسؤال الفلسفي يتناول شرط الكائن، شرط التجربة وأمكانها. والفلسفة، حسب هذا التحليل، لجأت دائما إلى الرمزي والأسطوري عند التشديد على زيف البدايات الدائمة، الفلسفة اليونانية انقطعت مع أصل وضعي خرافي وأحالاته ارتقاء إلى أصل رمزي وأسطوري (طيمابوس مثلا)⁽⁷⁴⁾.

لعل العقل المحض عند وضاح شرارة، في تحويله الفلسفة اليونانية والمشروع الكانطي إلى أساطير بدء ذات علاقة بنا، يرى بحس واقعي أننا بحاجة إلى أساطير تؤسس عمل العقل هذا وتحول آلية فاعليته من الاقتداء بنموذج خارجي إلى بديهيات ذات صفة احشائية حسية، بحيث يصبح التفلسف ضربا من الشهوة. ولا بأس في ذلك أبدا، فكتابات ممتلئة بتركيز هذه الحسية بحيث أن لها في أوان كثيرة كثافة اللذة في ذروتها، مما يجعل منها تجربة رائدة في صرامة ممارستها لثقافة الزمانية البديلة، في احتجابها عن الزمانية الراهنة ومراقبتها المستمرة والتعليق عليها دونها انقطاع ترى تميزات وهوامش كل حدث، دونها الواقعية (بالمعنى الذي كان لها في فلسفة العصور الوسطى)، ولكن أيضا دون الوقوع في اسانية أصحاب الفيلولوجيا والتوفيق.

ونقطة الإنطلاق لهذه الفاعلية النقدية للحاضر، وللتراث، مفهوم للنص يخرج بنا عن نطاق الفيلولوجيا التقليدية، توأم الواقع الوصفي المباشر وعماد التوفيق، وينتقل بنا إلى الزمانية البديلة، ويدخلنا في نطاق العقل بصورة مباشرة. فإشكالية فكر ما ليست بالأمر البين والذي يمكن الوصول إليه بما يفصح به النص. فالنص «لا يقول ما يقوله إلا إذا استبعد من دائرة التأسيس الصريح والمعلن عددا بسيطا من الأحكام التي يجمع عليها نظام المعرفة في عصر من العصور أو حقبة من الحقب». هناك عناصر «يلفظها النص ويخرجها من دائرة المعقول والمقال... ان لكل

(73) وضاح شرارة، استئناف البدء، ص 73 - 74، 76.

(74) المصدر نفسه، ص 67، 78 - 79، 83.

عمل أو أثر «مقصدا» يرافق نسيج «الحقائق» التي يؤكدھا إيجابيا، هذا المقصد هو الالتفات على مقال آخر أو مقالات أخرى لا تعدم أثرھا داخل نظام المعرفة السائد»⁽⁷⁵⁾. القراءة عملية تعيد ترتيب عناصر النص المقروء، وتربط هذه العناصر بعناصر أخرى، غائبة بقدر ما هي فاعلة، تشكل أساس المقال موضع القراءة: تلك هي أسس تحليل نصوص للجاحظ ولاي يوسف ولا بن بابويه، وأسس دراسة صلة الفلسفة بالأصول وبالثقافة في الإسلام في العصور الوسطى وغيره، ذات النتائج بالغة الأهمية، مثل فحوى ومدى البحث عن الأصول الوضعية للأشياء في الفكر الإسلامي، والعلاقة بين ابن رشد والأشعرى (كنموذجين)، والزمانية عند ابن بابويه، وبنية السلطان عند الجاحظ وابن خلدون، وغيرها من الأمور التي يجب أن تستصلح في دراسات التراث.

بقراءة كهذه يستحيل التراث إلى كل يرتبط بشروطه، ويغدو من المحال الزامه بمتطلبات التوفيقية، وتركه على سجيته. يصبح التراث بها هو نصوص مقروءة في شروطها وضمن شروطها، في علاقة معرفية بحثة مع حاضر له بدوره شروط لا يقوم دونها، ولا تقوم دونها قراءته للتراث. بذلك تتم المباحدة عن التراث - وفي هذه المباحدة شرط العقل الحاضر المستقل - ويتم تكريسه في تاريخيته أي في غيخته المطلقة وفي غرابته التامة. فهو ذو شروط، وإن استمرت هذه الشروط لدينا اليوم، فاستمرارها ليس استمرار أصل، بل فعل لا يفسح عنه غير هتك البدايات الزائفة والأصول الخرافية، ورفض المواربة من أجل إلغاء جدة الحاضر ونقل الأصل من الخرافة إلى المقال وجعل المقال حيز تحقق أي أصلا إن كان أصلا، ودون التفات إلى أصالة هذا الأصل، أو إلى عجمته.

الأخذ بالغرابة المطلقة للماضي، وبغيثته التامة، سبيل ضبط أي مقال توفيقى رام الدخول في الزمانية البديلة. فهذا المأخذ يشير، ولا يمكن إلا أن يشير، إلى أصوله وشروطه، وإلى شروط ما دنا من زمانيته من المقال أو ما دخل فيها منه. غرابة الماضي انطلاقا من شروطه، والقبول بها لا يمكن أن تتحقق، في الوقت الحاضر، إلا على أساس من الديمقراطية في دراسة التراث، وهذه ليست إلا من أدوار الديمقراطية الثقافية عموما. والديمقراطية في الثقافة لا بد وأن تفترض حكما، ليس فقط افتتاح المقالات على بعضها، بل اعتبار النظر في الشروط شرط لازما للفكر، إذ في هذا الاعتبار شرط الديمقراطية، وهو ممارسة الحق الدائم في النقد، في نقد الآخرين نقد الذات، ولا نعني بالنقد التقييم السلبي، بل نعني به المقال المتعلق بالشروط والحدود والمواقع من الواقع. الديمقراطية مسألة مستمرة، ولذا فهي لا يمكن أن توجد، بل هي تنافي، المقال الدائر حول الأصول أو المتعطش إليها والساعي لها. ليس هذا المقال مقال عقل، بل هو مقال اقتداء، والقاء المسؤولية على الغير - وليس ثمة غير فاعل إلا السلطان في الأوضاع التي نحن نحياها.

(75) وضاح شرارة، حول بعض مشكلات الدولة، ص 11.

العقل والديمقراطية لا ينفصلان إذن. ففي فاعلية الأول على الشروط تبيين شروط الماضي، وشروط الحاضر، وفي فاعلية الثانية تأكيد على استمرار هذه الفاعلية، وشروط لعدم غياب الواقع ودخول الماضي، بالنتيجة، في مدار أصحاب هذا الواقع. من باب المراقبة والمعاينة المستمرة للشروط، إدراك التوحد لفضية الإتصال، فضلا عن شروط وحدود هذا الإتصال، وإدراك الإتصال لفضية التوحد، فضل عن شروطه وحدوده، وإدراك كل من مواقع الزمانية الجديدة لمواقع الآخر في إطار العلم والتربية، ضمن هذه الزمانية، وبالعلاقة مع الزمانية القائمة، اضافة الى إدراك الخواص شروط العوام، على اختلافهم، وإدراك أصحاب العوام شروط الخواص، في قبول متبادل، وفي اعتراف متبادل.

تبدو هذه الأمور بعيدة المنال من منظور اليوم، فنحن نعيش وضعاً لا يقرأ فيه المثقفون بعضهم بعضاً، وضعاً لا يشهد تراكمات للثقافة، ولا تفاعلاً ولا استمراراً مع الزمان الثقافي، بل نرى ارتباطاً فردياً بين المثقفين وما يأخذون على أنها أصولهم، أو بين المثقفين وسادتهم من دول أو من مؤسسات ثقافية نقطية أو خلافها. والواقع ان عدم التراكم والصلة، واستشراء سوقية الثقافة، من نتائج التفكك السياسي والإجتماعي والثقافي والزمانيات المتفاوتة التي تحكمه، مما ينتج عنه انعدام للمؤسسات الثقافية الفاعلة والمستمرة، وغياب لأسس الضبط - وبالتالي النمو المتراكم المستمر - للثقافة ولانتاجها، علاوة عن الضبط الإداري الذي تمارسه الدول ومؤسساتها، لا وليس ثمة دولة أو مؤسسة بالأمر المستقر أو الذي له عوامل الاستمرار. وليس لنا إلا الإقتراح بأن تحقيق هذه الديمقراطية لن يكون إلا بتحقيق شروط هذه الديمقراطية تحقاً قسرياً - أي سياسياً. وليس هذا بالأمر الآتي إلا إذا كانت هناك، في آفاق لم يلحظها معاصروننا، زمانية مشتركة بين ثقافات ومجتمعات عربية آيلة إلى التماسك المستقبلي - وإلى الغلبة على الحاضر المتفتت جذرياً، مغلق الأفق، مقطوع الأواصر بين السياسة والثقافة - وإلى قيادة الثقافات والمجتمعات المنفتحة على المستقبل، والتي لا يمكن ان تتناسك على تفاوتها وتفتتها، إلا بالديمقراطية. رؤية هذه الآفاق، والحكم بأنها آفاق، ليس بمستطاعنا اليوم (ولو كان في استعادة بعض البراءة، بعد السنوات العشر الأخيرة، شيء من استعادة الروح) لأننا لو نلناها لفككتنا طلسم حيلة العقل، ولا خللنا بنظام الأشياء وهدمناه؛ فالمعرفة لا تتم إلا عندما يهرم موضوعها، ولا تحلق بومة مينرفا إلا عند الغسق.

السياسة واللاسياسة في الفكر العربي

يفتح ابن طباطبا (ابن الطقطقي) كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية⁽¹⁾ بمقدمة يحدّ فيها موضوع بحثه نوعاً وفصلاً. فهو يقول إن «الكلام على أصل الملك وحقيقته، وانقسامه إلى ریاسات دینیة ودنیویة، من خلافة وسلطنة، وإمارة وولاية، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة، فليس هذا الكتاب موضوعاً للبحث عنه، وإنما هو موضوع للسياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسيرة»⁽²⁾. وإن قال قائل إن هذا مسوغ للأخذ بمقولة المستشرقين ومن لف لفهم من أن صاحب الفخري نهاية سلسلة فقهاء ابتدأت بالماوردي مع محاولته المزعومة للتوفيق ما بين متطلبات السياسة الشرعية وإمارة الإستيلاء عندما زالت شروط الأولى بعد أن استبدت بها الثانية، فإنه لن يصيب. فالحق يخالف هذا كلياً إذ أن مقالة الفخري الافتتاحية هذه مقالة تقريرية بحثة تتضمن خطاباً إخبارياً صرفاً. فجّل ما يخبر عنه - وليس هذا أبداً بالشيء القليل - هو أن المسائل المندرجة في نوع «السياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسيرة» تفرق عن تلك التي تعالج ما يندرج في باب حقيقة الملك وأصنافه والخلافة وأحكامها، افتراقاً يقضي إلى أفراد سفر يختص بمعالجة واحدة دون الأخرى ودون أن يؤدي هذا الافتراق إلى خلل في أي منها.

إثبات الفرق، إذن، ليس بالإثبات المصطنع والهجين. فهو يسجل في خطاب إخباري اندراج فئتين من المسائل في نوعين متميزين من المواضيع - ولا يفوتن القارئ أن مبدأ تأسيس كل علم من العلوم العربية الإسلامية هو إثبات موضوعه بالحد ثم حصر مسأله⁽³⁾. الكلام في السياسات العالقة بالحوادث الواقعة مسائل لموضوع، والكلام في حقيقة الملك وأصنافه وعلاقتها بالشرع مسائل لموضوع مخالف. يقابل هذا التفريق الفصل بين الحكم وبين أصول الحكم، بين

(1) القاهرة، 1962.

(2) الفخري، ص: 14

(3) راجع التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق ناسا وليس وآخرين، (كالكويتا، 1854 وما يليها)، 1: 688 والجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق فلوجل، (ليبزغ، 1845)، ص: 256، ومعجم لغة ابن سينا الفلسفية لغواشون (بالفرنسية، باريس، 1938) الفقرة 2، 780.

السياسة وأصول السياسة. فكل من هذين النوعين من المواضيع حيز فكري مستقل له مفاهيمه التي تستوعب مسائله وشبكة علاقات تربط بين هذه المفاهيم وتسقط دلالاتها على الوقائع ذات الصلة. وبترادف هذا الفصل العلمي مع إقامة فصل أدبي: فللسياسة حيز أدبي هو كتب نصائح الملوك (والفخري من أبرزها) وحظ من المشاركة في الأدب (بالمعنى الكلاسيكي الذي نجده عند ابن المقفع وابن قتيبة، بمعنى التأدب والثقافة). كما لأصول السياسة انتماء إلى أدبيات فقه المصالح العامة بالمعنى الأوسع (من حديث وفقه) وحظ من المشاركة في علم الكلام. ولتزامن بُنى المعرفة وحيزات الأدب تقابل مع مجالات السياسة والمجتمع. فللسياسة انتماء إلى مجال صناعي السياسة، إذ يتم تداول نصائح الملوك والأدب، وشريكهما التاريخ، في البلاط بصفة حصرية، بينما تعتنش أصول السياسة في مجالات المثقفين من فقهاء ومتكلمين، ناهيك عن أوساط الثوار والمخارجين عن السُّنة والجماعة، من شيعة على فرقههم، وصوفية مهودية وسلفية. يرجع الكلام في السياسة إذن إلى السياسة، بينما يؤول الكلام في أصولها إلى الأجهزة الأيديولوجية التي تقوم بصياغة أسس الشرعية للخاصة المتفككة وللعمامة السياسية والشعبية على حد سواء. مجال السياسة مجال الملوك، ومجال أصولها وأهل الإجماع.

الفصل الذي يثبت بموجبه صاحب الفخري موضوعه، إذن، فصل بين موضوعين متميزين. هو فصل بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي؛ بين السياسة كفن وعمل وبين اللاسياسة كعلم. السياسة فنٌ، هي فن التصرف بالشئ، هي «سياسة الرعية وتحصين المملكة». إنها تعبير يستعمل في مجال تربية البهائم كما يطلق على إدارة الناس؛ وفي كلتا الحالتين لا يتعدى مجال دلالاته حيز الفعل المباشر والممارسة التقنية إلى حيز نظري يتم فيه حد موضوعه بالجمع والمنع، كما لاحظ ابن خلدون بالإشارة إلى سراج الملوك للطرطوشي⁽⁴⁾. فالسياسة في كتب نصائح الملوك كما في كتب الأدب وما تتضمنه من تاريخ وسياسة، وهذه بما هي أخبار حكمية وتاريخية وبما هي روايات للاعتبار، وليس بما هي نظرية للدولة والسلطة. هي سياسة بما هي أخبار عن السياسة، وليست علما مبنيا على هذه الأخبار. أما اللاسياسية التي يفصلها ابن طباطبا عنها فهي تندرج في علمي الفقه والكلام كمسائل مشتركة بينهما، وإن كانت في كل منهما تندرج تحت السطوة المفهومية لموضوع كليهما - المعاملات والعقائد - وتأخذ معالجتها في كل من الحالتين مقصدا متميزا، تشريعا في الأولى، دالا على العناية الإلهية في الثانية، أي كعرض لشروط الإمامة وعلاقتها بالسلطان في الأولى⁽⁵⁾، وكبرهان على حكمة الله في حفظ النوع البشري، بدفع الضرر وإقامة الدين في الثانية كما نجدها عند الغزالي⁽⁶⁾ وفخر الدين الرازي⁽⁷⁾ وفي ألف ليلة وليلة⁽⁸⁾، على حد سواء.

(4) المقدمة، تحقيق كاترير، 1: 62 - 66.

(5) الحيز الكلاسيكي لهذا السرد في الأحكام السلطانية للماوردي.

(6) الإقتصاد في الاعتقاد، تحقيق شوبوكشو وآتاني (انقرة، 1963) ص: 234 - 237.

(7) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين... (القاهرة، 1323) ص: 176.

(8) طبعة بولاق، 1: 173.

أما السياسة فهي، لأصولها كالإمامة، كالفروع للأصول في الفقه. ولئن كان أصوليو الفقه يرمون وضع أصولهم وتهذيبها لبناء الفروع عليها، إلا أن استنباط هذه الفروع كان يتم عملياً وبعد وضع المذاهب الكبرى الأربعة من قبل مؤسسيها وتابعيهم المباشرين، بناء على التقليد وعلى مقتضيات المصلحة العامة، ولم يكن الرجوع إلى الأصول واستخدامها في العمليات القياسية إلا بمثابة استصلاح عبارة وتحويلها بالمجاز إلى خطاب للشرع⁽⁹⁾ في معرض إقامة الاستحسان بأسماؤه⁽¹⁰⁾. فالعملية القياسية في الفقه - ومنهج القياس بروته - قائم على مقارنة مجازية بين شيء وآخر تربطها أمانة صلة يسميها الأصوليون علة. ولئن نجاني الحق لو أننا قلنا أن العملية القياسية عنها متضمنة في أدبيات السياسة العربية. فإن نحن تفحصنا كتاب الفخري أو سراج الملوك أو كتاب التاج للجاحظ وحتى الكتب المبكرة كالأدب الكبير لابن المقفع، سنجد أن جل المادة التي تدخل في الأبواب المختلفة تتشكل من الأخبار والأقوال الحكيمة الواردة على سبيل الاعتبار. والاعتبار لا يدخل في الكتابات السياسية من باب اللفظ فحسب، بل له معنى محدد هو الإقتداء. فالإعتبار بالعمل الحكيم أو بالقول السديد ينجي المعتبر من مغبات الدنيا بصورة عملية وفعالة. ففي عالم السياسة التقني، على السائس وصاحب الوقت اكتساب تقنية عمله، واكتساب التقنية إنما يكون باكتساب ملكة، ولا ملكة دون إعادة ومحاكاة لنموذج قائم.

أدبيات السياسة إذن من قبيل الأدلة الصناعية بالمعنى الخلدوني، هي دليل عمل مبني ليس على أصول تستنبط منها تفاصيل، وإنما هي عرض لتفاصيل يحد ذاتها تحول مجازاً إلى نأذج، إلى أصول يصار إلى محاكاتها تفصيلاً في سبيل إتقانها وإتقان ما شابهها. مسائل الأدبيات السياسية لا ترجع لموضوع، إذ هي ليست مسائل علم بل هي ملكات مهنة، وإن شارك فيها بما هي مسائل - أي بما هي وحدات دلالة مفردة على نصوص أو على وقائع - علما الكلام والفقه اللذين نظرنا إليهما لتونا. ولذا فليس بمستغرب ولا بمستعجن أن يقسم ابن طباطبا كتابه الفخري إلى قسمين، يدور أولهما حول الحكم والوسائل الكفيلة بإطالة أمد الملك من عدل وغيره، بينما يتضمن الثاني عرضاً لتاريخ الدولة الإسلامية من ابتداء الدعوة وحتى المغول (أولياء نعمة صاحب الفخري) لا يختلف في محتواه أو منحاه عن أي مختصر آخر للتاريخ. فالتاريخ معين للعبر كما أن الأقوال الحكيمة والأفعال المتبصرة ذخيرة لها، وقُل ما يخلو كتاب في التاريخ من مقدمة تدون القصد من السرد التاريخي، ألا وهو الإعتبار⁽¹¹⁾. وعلى العموم، فبالإمكان القول أن الأخبار التاريخية هي المادة التي تحصر بها كتب فن السياسة، وليس التاريخ علماً، كما أثبتنا ابن خلدون في مستهل شروعه بتأسيسه كعلم، وإنما هو فن، كالسياسة، يخبر عن الحوادث الماضية، شأنه في ذلك شأن السياسة، ويخبر عن هذه الحوادث بما هي عبر، وبما هي أخبار لا دليل فعلياً عليها إلا تواترها، إذ

(9) تعبير «خطاب الشرع» مأخوذ عن الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه (القاهرة، 1356) 1: 7.

(10) لبعض القضايا الفلسفية ذات العلاقة، يراجع جاك برك، مقالة في المنهج الفقهي المغربي (بالفرنسية)، الرباط 1942، الفصل الثاني خصوصاً، والقسم الثالث من الفصل الثاني من كتابي ابن خلدون (بيروت، 1981).

(11) يكفي التنويه بعنوان كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر... لابن خلدون، والإشارة إلى مقدمة تجارب الأمم

لمسكويه التي نشرها محمد أركون في (1963) Annales Islamologiques

هي ليست مستنبطة من أسس وأصول بل هي أخبار فرادى لا تندرج في أجناس وأنواع⁽¹²⁾، مما ينفي عنها صفة العلم ويدرجها في باب المعرفة الصرفة.

لا يبحث فن السياسة في نصائح الملوك وفي الأدب والمعارف التاريخية، إذن، في موضوع هو الحكم ولا في آخر هو الدولة والسلطة. هو يسرد وقائع تناول سياسة الرعية، ويستخلص منها حكماً لا تتعدى عموميتها باب الفعل، حليماً كان أم عادلاً أم عاقلاً أم أرعن خاضعاً للأهواء. ففن السياسة وصناعتها، تبعاً لأدبياته، يتجلى في مفردات العمل السياسي، وتمثل حصيلة العبر الأدبية تراكمها لهذه المفردات الواحدة بعد الأخرى، كل منها عمل قائم بذاته ويدخل مباشرة ضمن باب السياسة دون الدخول في حيزٍ موسط للطابع المفهومي على هذا الحدث. كل حدث يدخل ضمن إطار مراكمة هذه الأحداث حدث فرد، لا علاقة له بما جاء قبله إلا التداعي في إطار ما هو حكيم أو ما هو مونتور أو ما هو جائر، حسب نمط هذه الأدبيات في تبويب مسائلها.

مراكمة العبر السالفة على غرار الممارسة المستمرة لعمل في إطار إتقان صناعة هو نمط السرد وأساسه المتبع في أدبيات السياسة في الثقافة العربية، وإن تضمنت العبر هذه عبراً حكيمة من مملكة الحيوان، كما في كليله ودمنة وحكاية الأسد والغواص كما في البعض من حكايات ألف ليلة وليلة. وليس هذا النمط السردى بالإقتضائي أو بالاتفاقي. إذ ليس ثمة مادة تاريخية وحكيمة تتطلب شكلاً كهذا. بل إن الشكل السردى موضع الإشارة هنا هو ما يفرض تشكل مادته وانخراطها في كنفه. فتشكل المادة التقنية السياسية على هذه الصورة هو الرديف المنطقي والطبيعي لفن هذه الصناعة السياسية الممكن استقراؤه من الشكل الأدبي الذي يستوعبه ويعرضه. وفن هذه الصناعة هو سياسة الرعية في سبيل الحفاظ على الملك.

إن هذا التوجه الضمني الأساسي نحو الحفاظ على الملك هو ما يملئ الشكل التراكمي للعبر المساعدة على إتقان صناعة الحفاظ على الملأ، أي صناعة السياسة. فهذه الصناعة لا تقوم على أسس عملية تجعل من أحوالها أنواعاً وأجناساً وأعراضاً لوحدة جوهرية ما، إذ أنها تقوم في مجال هو السلطة وممانعتها دون أن تكون لأي منها، في الثقافة العربية - الإسلامية، أسساً مما نطلق عليه اليوم «اعتبارات سوسيولوجية» أو ما في معناها. هي تقوم في مجال لا معالم محددة لأسسه ولا لحدوده، بل إن عناصره عناصر ذات جواهر غير معلومة ترتبط فيما بينها بمجرد تواجدها سوية في الحقل الذي تجري فيه ممارسة الصناعة السياسية تواجداً زمنياً ومكانياً. وهذا التواجد الزماني والمكاني لا يخرج عن نطاق زمانيته ومكانيته الصيريتين، إذ عناصره وجود صرف. هذا الوجود المجرد هو ما يشكل «الواقعات» التي يتكلم عنها ابن طباطبا صاحب الفخري والتي يوردها كل من كتب في السياسة (وفي التاريخ) في الثقافة العربية. فالواقعات التي تتبنى عبراً هي الحوادث البريئة عن كل ارتباط بحيزٍ (سوسيولوجي مثلاً) يفرضها.

(12) في ابستمولوجيا الخبر، أنظر كتابي الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية (بيروت، 1983)، الفصل الأول.

فنحن هنا بصدد فعل سياسي يجري في مجال خاوي لا جسم له محتويه، إذ لسننا بصدد جسم سياسي «Body Politic»، كما عبرت عن «محتوى» السياسة بدايات الفكر السياسي الحديث التي رافقت صعود العالم البورجوازي - الرأسمالي، جسم سياسي تُمارَسُ السياسة تبعاً لضوابطه وطبيعته. على ذلك، فإنه من الجلي أن الفعل السياسي، وهو نتيجة صناعة السياسة، يجول في فضاء تجريدي تسكنه الحادثات من الأفعال المجردة والواقعات التي لا ضابط لها غير وضعاية واقعها، وبالتالي فإن جمعها في إطار علم هو بالمستحيل. وإن جمعها في إطار فن السياسة يضيف عليها رابطاً اصطناعياً هو رابط الأبواب الأخلاقية والحكيمة التي تقسم تبعاً لها أدبيات السياسة، دون أن يطاتل هذا الرابط العناصر التي تسام ب«السياسة» ويفهمها ويلحقها به.

السياسة إذن مجال الفعل المفرد الحادث، وتعلمها وإتقانها إنما يمهدان بالاعتبار بما سلف من الأفعال المفردة الحادثة. وإن توخينا البحث عن محتوى ظاهر لهذه المفردات لوجدنا أن العبر تنقسم إلى الحكيم منها وغير الحكيم، وأن انقسام الأمور إلى هذين النوعين هو التصنيف الأساسي الذي تخضع له الحادثات السياسية التي يسوقها أدباء الملوك. الأمور الحكيمة - مثلها مثل نقيضها - تدخل في أبواب مختلفة من الأفعال التي سبق وأن أدت إلى نتائج يتوخاها صاحب الأمر. ولاشك أن العدل هو رأس الفضائل الحكيمة المثبتة للملك والسلطان. فالعدل ليس صفة حكيمة بحد ذاتها فقط - ولو كانت كذلك لكان اقتصر ذكرها على كتب الحكم كالكتب المترجمة عن اليونانية أو المجموعة التي رتبها المبشر بن فاتك (مختار الحكم وجوامع الكلم)، أو كتب الأخلاق كسفر مسكويه في تهذيب الأخلاق - بل إن علاقتها بالسياسة تكمن في كونها إحدى دعائم الملك. فهذا أبو حمو، ملك بني عبد الواد في تلمسان (ولفترة) ولي نعمة عبد الرحمن ابن خلدون وأخيه، يقول مستلها ما نسب إلى أردشير أنه «لا سلطان إلا بجيش، ولا جيش إلا بهال، ولا مال إلا بجباية، ولا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بالعدل»⁽¹³⁾، في مقال من الواضح فيه أن القطب الموجه لسلسلته الاستدلالية هو السلطان، وأن القطب الموحد للمسائل حول السلطان هو العدل، تاركا الصفات الأخلاقية الأخرى كالشجاعة والكرم والحلم والعفو بمثابة «الأوصاف المحمودة التي هي نظام الملك وجماله وبهجته وكماله». كما جاء في عنوان الباب الثالث من كتاب أبي حمو. وما هو الطرطوشي يرى في العدل «أس كل مملكة»، مساويا به ما يطلق عليه اليوم تعبير «الاستقرار»⁽¹⁴⁾ الذي لن يكون دونه هناك مقام للسلطان دائم ومستمر في سطوته وغلبته.

العدل أساس الملك إذن، والعدل هو ما يجعل مفاسل السياسة وأمور المملكة والزعية تعمل بكفاءة. وقضية العدل هذه هي ما تفصل بين فتى المفردات التي رأيناها إما حكيمة أو نقيضها. فيقيم ابن المقفع في المطلب الحادي عشر من الأدب الكبير فصلاً ما بين الملك الذي سيؤدي إلى دمار المملكة وزوال الملك، وهو ملك الهوى، وبين ملك الدين وملك الحزم اللذين يشتركان في إقامة أمر الملك، ولو اختلفا في أمر خارج عن جوهر الملك - أي كونه ملكاً - وهو علاقتها

(13) وسيطة السلوك في سياسة الملوك (تونس، 1279)، ص: 118.

(14) سراج الملوك (القاهرة، 1319)، ص: 45.

بالشريعة. وكذلك الأمر، فنحن نرى ألف ليلة وليلة تصنف الملك إلى ثلاثة أصناف هي ملك الدين وملك المحافظة على الحرمات وملك الهوى، حيث يتكفل الشرع في الصنف الأول والعقل في الثاني بإقامة العدل⁽¹⁵⁾.

ولئن كان الطرطوشي يشتط ويرى في كل ما عدا الشريعة الإسلامية جوراً، إلا أنه رأى «صلاح الدنيا» في الشريعة الإسلامية وفي السياسة الإصلاحية في النموذج الفارسي على حد سواء⁽¹⁶⁾؛ فكلاهما عادل عملياً، وإن كان عدل الشريعة يفي بشروط ما فوق سياسية لا تتوفر لدى الفرس. وتبنى تصنيف هذا الملك على أساس العدل، والعدل على أساس التفريق الفرعي بين أنواع العدل الفارابي، حيث قسم الملك إلى نوعين، السني القائم على المعرفة والاستنباط والجهاد، وملك الأفاضل، وهو بمثابة ملك أفلاطوني مؤسّم، إذ يتضمن الجهاد بجانب الحكمة كخاصية⁽¹⁷⁾.

ما لدينا من التصنيف لا يتعلق، كما يقال في الأرجح، بأصناف الدولة. إن ما لدينا من تصنيفات يضاف إليها تصنيف ابن خلدون الذائع الصيت، هو تسجيل لأنواع من المفردات السياسية بتبويبها. ليس لدينا هنا تصنيفاً لأنواع الدولة قائم على مفهوم الدول وتتنوع أشكالها، بل تسميات لضروب من صناعة السياسة كما تستقى من الوقائع والحادثات، وليس بما هي سياسة وأصولها⁽¹⁸⁾. لا يتناول التصنيف أبواباً قائمة على أصول السياسة وجسمها، بل ترتيباً مهبواً لفروعها. فموضوع المسائل التي يتم التبويب على أساسه ليس السلطة، ولا هو الدولة (فلا أنواع للدولة، كما سنرى)، بل ضروب الملك بما هو فعل مفرد، أي بما هو سياسة للرعية وللأنداد، من عدل وطفغان وحلم وحكمة وهوى.



والآن من السياسة لذاتها إلى السياسة بذاتها. فصل صناعة السياسة عن غيرها في أدبياتها لا يمت بصلة لعلاقة السياسة بجسمها، بل هو فصل في مصدرها. مصدر السياسة الملك، وعقدة السياسة الملك، وترتبط المفردات السياسية بالملك كارتباطها بموقع مرجعية عمودية تستتبعها مباشرة دون أن تربطها بعضها ببعض. ويمكن أن نقول، ولو مجازاً، إن موضوع السياسة هو

(15) طبعة بولاق، 1279، ص: 173 - 174.

(16) سراج الملوك، ص: 47.

(17) فصول المدني، تحقيق دنلوب (كامبردج، 1961)، ص: 137 - 138. ربما ساعدنا على الخروج من دوامة اعتبار الفارابي وابن سينا وغيرهم، من المهنسيين، وعلى إعادة الاعتبار لها ضمن بوتقة ثقافتها العربية - الإسلامية، أن نعتبرها ما رواه ابن مريم (البيستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق محمد بنشبن، الجزائر، 1326، ص: 215) من أن أستاذ ابن خلدون، الأبي، كان قد سأل شيخه ابن البناء عن قوله في المهدي المهدي، ولما أجابه الأخير بأن المهدي «عالم سلطان»، رد الأبي بقوله «قد أبنت عن مرادي».

(18) قارن ما يقوله عبد الله العروي (إشكالية الدولة العربية - الإسلامية في المشروع، أكتوبر 1980، ص: 19) من أن أصناف السياسة هذه هي بمثابة «طرائق عمل دينية وعقلية وغيرها».

الملك، ولو أن أدبيات السياسة لا موضوع لها، بل هي تجمع مسائل تتعلق بالملك. فلا نجد ألف ليلة وليلة حرجاً في أن تذكرنا دوماً بأن العلاقة مع الملك علاقة أحادية الجانب، الفاعل الوحيد فيها هو الملك. فكلما دخل ملك إلى محل حكمه وجلس على سريره «ولّى وعزل وأمر ونهى» (19). وقلما يترى هرون رشيد في ألف ليلة وليلة إلا بصحبة الدليل الأكيد على مركزته، ألا وهو مسرور السيف - وهو بمثابة آلة في يد صاحبه، كما يتأكد ذلك بمعارضة إسمه ووظيفته. وينبئنا الجاحظ بأن لا استقامة للرعية إلا بملكها، إذ الملوك هم الأسس والرعية هم البناء «وما لا أسس له مهدوم» (20). وتستوي بلاغة الجاحظ - والبلاغة عند العرب المسلمين هي مطابقة اللفظ والمعنى - مع بلاغة الطرطوشي في إبانته عن علاقة الملك بها سواء في قوله إن منزلة السلطان من الرعية بمنزلة الروح من الجسد (21). وها هي نزعة الزمان تذكر ملكها بأن «الإمارة مدار عمار الدنيا» (22)، تماماً كما رأى ابن خلدون في الدولة «السوق الأعظم للعالم ومنه العمران». فالعمران ليس أساس الملك بل إن الملك سبب وشرط العمران (23)، ناهيك عن كونه سبب تراتب الرعية بالضروب مختلفة عن تلك العمرانية.

ننتقل بذلك من تجريد الصناعة السياسية إلى تجريد آخر هو أصلها، وهو تجريد السلطة؛ ومن معاملة «الجسم السياسي» إلى هذا الجسم بذاته في شكل رعية ولاحقاً بشكل عمران. وفي كلتا الحالتين - في الأولى، السياسة لذاتها وفي الثانية، بذاتها - نرى وضعاً بنيتي الحصرية هي العمودية الصرفة. والعمودية الصرفة هذه هي ما يرسم الملامح التي تمنع لا ترابط مفردات الصناعة السياسية التي ألغينا إليها من أن يجعل تحويلها إلى خطاب - وإلى شكل أدبي بالتالي - ممكناً وليس مستحيلاً. أما في انتقالنا في محتوى العمودية موضع بحثنا من عمودية سردية بحتة لا تتجلى ولا تتماهى إلا في العلاقات السردية لمسائل تأخذ حيزاً نصياً واحداً، إلى عمودية إلحاق، أي في انتقالنا من السياسة لذاتها إلى السياسة بذاتها، فهذا يوصلنا إلى تحديد بُنى الاستبداد.

رأس بنى الاستبداد الإلحاق العمودي. فكل ملك يقوم على هذا الإلحاق، كما أن كل دولة تتساوى مع هذا الإلحاق. فالإلحاق المطلق، أي الاستبداد الذي يتضمنه خطاب السياسة في الفكر العربي، هو ما يلغي العنصر الفرد في حقل السياسة ويلحقه بأصله، وهو الملك. ومن المنظور السياسي - وليس منظور الجسم السياسي الذي لم يدخل ضمن حقل رؤيا الفكر العربي أساساً - لا يمكن سوى الإلحاق ويستحيل الاستبعاد الذي رآه وضاح شرارة في ابن خلدون حيث هو موجود لفظاً وليس معنى. فالاستبعاد يحافظ على الخصوصية الجوهرية للشيء المستبعد، أما الإلحاق الملكي، أي الاستبداد الذي نقرأه في الخطاب السياسي العربي، فدعامة الأساسية نفى

(19) 1: 10 وفي أماكن أخرى كثيرة لا.

(20) كتاب التاج في أخلاق الملوك، تحقيق عطوي (بيروت، 1970) ص: 11.

(21) سراج الملوك، ص: 43.

(22) ألف ليلة وليلة، 1: 173.

(23) لتحليل مفصل هذه النقطة، أنظر كتابي ابن خلدون، القسم الثاني من الفصل الأول.

صارم (في إطار الخطاب على الأقل) لكل خصوصية ولكل مرجعية خارجة عن سطوة نقطة الترابط العمودي لكل شيء فيغدو الاستتباع «في العقل» وليس في واقع الخطاب، ليس «لنا» كما كان يقول هيغل.

وهكذا فإن الملك فاعلية مجردة للتسلط والإلحاق، علاقتها بـ«جسمها» ترابّية صارمة سبق وأن وصفت وصفاً كافياً وشافياً يغنيان عن متابعة أمرها هنا (24). فالملك ضروري بغض النظر عما إذا كانت هذه الضرورة تعبيراً عن حكمة الله (25) أو عن متطلبات العقل والطبيعة للوازع كما عند ابن خلدون، أو بناء على الحكمة (26)، وهو في جميع الأحوال ناشئ عن أن عدمه يفضي إلى شريعة الغاب - وبالتالي إلى انتفاء النوع (27). وليس النوع وبقاؤه فقط هو ما يقوم بالملك والسلطان، بل إن الدين لا قوام له إلا به (28)؛ تماماً كما أنه لا قدرة للعقل المدرك للعدالة من الإتيان بها ومن الرجوع للقوة الغضبية التي في النفس (29). القوة الغضبية تطلب الغلبة (30) تماماً كما أن الملك، كما ذكرنا ابن خلدون مراراً، يطلب التغلب والاستبداد بطبعه. وليس ثمة معارضة لفعل الطبع الملكي إن تحقق وتجلّى، كما أن استمرار تحققه وجوده منوط كلياً بدرجة الممانعة وبني حدود الاستبداد.

لا بد وأن القارئ قد لحظ أننا نتكلم عن الملك وليس عن الدولة. سبق ونوهنا أعلاه صراحة بأن تصنيف السياسة هو تصنيف لضروب الصناعة السياسية وليس لأنواع الدولة. كما أن القارئ لا بد وأنه استفظع عزوفنا عن الكلام حول الدولة، وهولاً شك محق في استفظاعه، إذ أن عزوفنا الطبيعي متأثراً عن كون الملك حصراً وليست الدولة المسألة الجوهرية في صناعة السياسة وفنها وأدبياتها. وإن دخلت الدولة في إطار هذه الأدبيات، فإنها تدخل بها هي نقطة دون الذروة في الترتيب العمودي الذي هو أساساً الملك. فهي تبدو كوزارة مثلاً، أو كحجابه أو كقضاء، وفي هذه الوظائف الملكية والخلافية رسائل كثيرة للماوردي وغيره. تظهر الدولة في أدبيات السياسة بمثابة لآحق للملك، ولا يظهر الملك فيها إلا بما هو ممارسة عيانية، أي أن الدولة تظهر بما أطلق ابن خلدون عليه إسم «الدولة الشخصية»، كدولة معاوية أو يزيدجرد أو برقوق، ليفصلها عن الدولة بمعناها الفعلي، بما هي «دولة كلية» - كالدولة الأموية أو الدولة الساسانية أو الدولة التركية. وكما أن الدولة لا تظهر إلا بصورة العيانية التي تقتضيها صفتها الشخصية كعرض من عوارض

(24) أنظر قراءة واضح شرارة للجاحظ في «الملك/ العامة، الطبيعة، الموت»، في دراسات عربية، عدد 16 (1980).

(25) الطرطوشي، سراج الملوك، ص: 41.

(26) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق النشار (بغداد، 1978) 1: 105 - 111.

(27) ابن الأزرقي، بدائع السلك، 1: 67 - 68. لا تترك ألف ليلة وليلة، الطير خارج ضرورة الناجم عن الاختلاف: 1: 319.

(28) الطرطوشي، سراج الملوك، ص: 51.

(29) الغزالي، ميزان العمل، تحقيق دنيا (القاهرة، 1964)، ص: 234 - 237.

(30) ابن سينا، في النفس، تحقيق فضل الرحمن (بندن، 1959)، ص: 41.

الملك وأحد لواحقه والتي يقتضيها النظام السردى السائد في صناعة السياسة الذي كشفنا عن أسسه أعلاه، فهي تظهر بما هي سياسة للرعية وللأفراد وبها هي ملكي. وتظهرها كوظائف الملك - والملك قوام ما ليس بملك - يحد من انخراطها ضمن حيزات في الجسم السياسي ويجعل منها مجرد نيهات من الفعل الملكي، من صناعة السياسة.

أما الكلام في الدولة بتأريزها عن الملك، فله مجال آخر تماماً ويعتاش في مجال مفهومي وآخر سردي منفصل، كما لمفرداته صلة بحقول متميزة للمعاني والمفردات. فالدولة لفظاً تستدعي الشعوب والقبائل والأمم التي تنخرط في أسائها استمرارية الدولة استمراراً فعلياً عوضاً عن كونها، كما في دولة الملك، تتابعا للأفعال في وضعانيتها والصادرة عن فرد واحد. وهي مفهوماً تندرج في فهم وعرض يتخذ كبنية أساسية للتابع الزمني لأحداث تعرض ليس بها هي أفعال مفردة، بل بها هي حوادث متكاملة - أي أن خطاب الكلام في الدولة يتبنى ما أطلق عليه ابن الأثير في مقدمة الكامل عبارة «حادثة متناسقة متتابعة» وحدة أساسية لمجرأه. بكلمة أخرى، الكلام في الدولة يخرجنا عن نطاق السياسة ويدخلنا في مجال التاريخ والتأريخ، والتأريخ نمط سردي ونوع أدبي له مسأله الخاصة به والتي تفصله عن السياسة، وإن كان هناك اشتراك بينهما في الموضوع وفي الحيز الاجتماعي - الثقافي حيث يعتاشا. فالدولة للسياسة شخص الملك وما يصدر عنه من أفعال ووظائف، والدولة في التأريخ تتابع الملوك وتتالى وظائفهم وأفعالهم في نسق زمني. هي في صناعة السياسة اسم علم، وفي كتابة التاريخ استمرار حامل هو اسم العلم⁽³¹⁾.

وكما تخرج الدولة عن نطاق السياسة، تخرج الإمامة والخلافة عن مجالهما. فالإمامة والخلافة من الدين؛ إنيها من العقائد عند الشيعة ومن فقه المصالح العامة عند أهل السنة والجماعة، حيث انقلاب «الخلافة إلى ملك» - وهذه إحدى أساطيرنا التاريخية التي لا زالت تنتظر من يدرسها دراسة معمقة - «لا يخل بما قصد بهما في الجملة»⁽³²⁾، وما قصد بهما، كما رأينا، سفك الدماء، وانتظام العمران كما تقتضي حكمة العناية الإلهية، فالله «يفعل بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان»⁽³³⁾. الخلافة يوتوبيا بالمعنى الضيق للكلمة⁽³⁴⁾ لا تدخل في بوتقة السياسة. وليس الأمر هنا، كما ألمحنا أعلاه، إلى تقية من قبل الفقهاء. فالشريعة، والفقهاء أوصياء عليها، لا تقتضي الإمامة، وما الحكم الشرعي بطلان إمامة المنهزم، كما نوه القلقشندي في عمل موسوعي هو للأسف قليل الاستعمال في الدراسات المعاصرة، ناتجة عن محاباة صاحب الوقت، بل القصد منه تثبيت الإمام المنتصر حفظاً لنظام الشريعة وتنفيذاً لأحكامها⁽³⁵⁾. ويصرح لنا ابن خلدون بما

(31) حللت بنية الدولة في الكتابة التاريخية تحليلاً مستفيضاً في ابن خلدون، القسم الثاني من الفصل الأول. وكنا قد بينا في القسم الأول من الفصل المذكور أن الدولة التي يجري وصف بناها في مقدمة ابن خلدون هي تلك التي تستقر من التاريخ كما يتجلى في كتاب العبر، وليس من السياسة.

(32) ابن الأزرقي، بدائع السلك، 1: 71.

(33) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 10.

(34) انظر العروي، إشكالية الدولة العربية - إسلامية، ص: 25.

(35) مآثر الأناقة في معالم الخلافة، تحقيق فرج (الكويت، 1964)، 1: 71.

كان مضمرا لدى كثيرين غيره عندما يقول بصدد معاوية بن أبي سفيان إنه «أول خلفاء المغالبة والعصية الذين يعبر عنهم أهل الأهواء بالملوك»، فالملك لا ينافي الخلافة ولا النبوة»⁽³⁶⁾.

وكونها يوتوبيا بقيت الخلافة موضوعا يطرق بنهج مدرسي «Scholastic» خلال تاريخ الإسلام كله، ولم يكن يطرق بها هو موضوع سياسي إلا من قبل المعارضة على أشكالها، كما سبق وأن ألمعنا. أما كموضوع حياتي معاش، فربما أفادنا الخبر الذي يسوقه ابن حجر من أن الخليفة الواصل الذي استخلف في عهد الناصر في العام 740 للهجرة كان يلقب «المستعطي بالله»⁽³⁷⁾. وربما مزجت الواقعية هذه مع اليوتوبيا في البيت الذي بسببه قتل ابن الأبار القضاعي قطعاً بالرمح في العام 658 للهجرة والذي قال فيه عن الخليفة المستنصر الحفصي:

طغى بتونس خُلفٌ سَمَّوه ظِلماً خليفة⁽³⁸⁾

الملك والسلطان ووظائفهما مسائل السياسة إذن، وليس الدولة ولا الإمامة، كما يذهب أدعياء العلم بالتراث من دعاة العودة إلى التراث. فهؤلاء لم يدرسوا التراث درساً عقلانياً يتفق مع متطلبات كل نهضة، ولا هم اقتدوا واعتبروا بها بينه الشيخ علي عبد الرازق منذ زمن طويل بيانا وأفيا من أن الإمامة والخلافة ليستا مطلقاً من ضرورات الشرع. وما بينه الشيخ الجليل في الإسلام وأصول الحكم هو أن السياسة أمر لا يمت بصلة لأصول الحكم، بل إن أصول الحكم لا صلة لها بالسياسة وبصناعتها. وهي لم تصبح من شؤون السياسة إلا في القرن التاسع عشر عندما أضحت مقالاً سجالياً يحاور به الغرب. أما الدولة، فهي بدورها لم تضح مجالاً للسياسة إلا بما هي لقاح من الفكر السياسي الغربي، بأساسه في مفهوم الجسم السياسي بتسمياته المختلفة وبموضوعاته المتعلقة بالسلطة وأصولها. أما تسمية اللاسياسي في التراث سياسياً، وإسناد حيوات وتسميات المفاهيم إلى أصول ليست لها في الواقع، فما هو إلا إقحام مسميات الغرب بأساء الإسلام وتراثه، وما هو إلا دعوة لإسم علم «الإسلام» وتلفيق مضمونه. وهو، في النهاية، دور من أدوار بناء أسطورة سياسية يحاول أصحابها أن يعلموا بها النطق لغرائز ثقافية لا تقدر على النطق، أسطورة سياسية تكون فيها الأسماء أصناماً وصوراً لا مضمون لها إلا أَسْماءُها. أَسْماءُ خَيْلٍ لأصحابها إنها تنظير لواقع ماضٍ ما زال كامناً في الشارع، بينما هي في الواقع ليست إلا سجلٌ لدليّة أصحابها تجاه قارة الطريق وأساطيرها.

(36) ابن خلدون، تاريخ (ط. دار الكتاب اللبناني) ج: 2، قسم 2، ص: 188.

(37) الدر الكامنة في أعيان المئة الثامنة (حيدر آباد 1929 وما يليها)، 1: 56.

(38) ابن خلدون، تاريخ (ط. دار الكتاب اللبناني)، 6: 655 والمقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق عباس (بيروت، 1968)، 2: 590 الخلف صغير الحمار.

مقدمات تأسيسية للاسلام المعاصر

«ان خير دينكم ايسره، ان خير دينكم ايسره» - حديث شريف.

من البين ان احد العناصر التي تفضلت بها الانتفاضة الايرانية على الفكر العربي الراهن هو اضافة عنصر مستجد الى برزخ مفاهيمه العاملة، الا وهو الاسلام. جاءت هذه الانتفاضة في فترة توطدت فيها علائم الانحسارات السياسية والاجتماعية والفكرية في العالم العربي عامة وتبددت فيها ونشتت - او تخثرت وانكفأت - عقلانية ومشكلية التقدم في مجالات شتى أولها الدولة العربية «التقدمية»، وثانيها الاستبدادية التكنوقراطية باشكالها، وثالثها اكتشاف عدد متزايد من الدول العربية وغيرها لجوهرها الاسلامي الرسمي، وليس آخرها خيلاء لاهوت التفاؤل التاريخي المجرد الذي يطبع مشكليات الاحزاب الشيوعية وشبه الشيوعية التي تعتنش في مجالات ثقافية اكثر واوسع بكثير من الاطر الرسمية للشيوعية العربية. ولما كانت مشكلة التقدم في العالم العربي، وخصوصا، في الفترة الخصبه لما بين حربي 1967 و1973، وقد اقترنت بافكار ذات صبغة شعبية واضحة، فليس من المتعذر فهم الكيفية التي ادت فيها شعبية وانتفاضة الايرانية الى تداعي فكري الشعب والاسلام في ذهن العدد الكثير من المثقفين العرب اليساريين، وإلى تأكيد هذا التداعي لدى النهضوية والسلفية المتجددة والمطعمة (فكريا) برذاذ ديمقراطي في الدول «الاسلامية» وغيرها.

انه من المفهوم والمشروع والطبيعي - بل والضروري - ان يحصل هذا التداعي وان يؤدي الى تساؤلات تمس مسلمات الفكر السياسي العربي المعاصر ومقولاته من امة وطبقة وغيرها من العناصر التي لم تعط الاوضاع العربية - وغيرها - قسطها اللازم من الخصوصية. الا اننا لسنا بصدد تساؤل ومراجعة ومحكمة كهذه. فقد افتتن رهط من عوام المثقفين العرب بتداعي الشعب والاسلام في الثورة الايرانية وتصوروا وكأن هذا التداعي يستدعي بدوره تلازما جوهريا وتواصلا حتميا واستمرارية فعلية وازلية بين عبارتي الشعب والاسلام وبين معنيهما. واكتشف هؤلاء في كنف الانسداد التاريخي الواضح للبلدان العربية مفتاحا قديما، هو الاسلام، كان ينظر اليه وكأنه احد عناصر هذا الانسداد بعد ان اضفت عليه الثورة الايرانية صفة الشعبية وبالتالي صفة التقدمية وعصر الامل التاريخي. فهب هؤلاء يحملون لواء الاسلام وكانهم اهل الكهف وقد نهضوا واستفاقوا للمرة الاولى، وانتصروا لما يظنون انه الخصوصية التي سيتيح فهمها حتما انتصار

قوى التقدم وحل اشكاليته حلا عمليا ونهايا وتاريخيا وخيرا . والتقوا في فهمهم السطحي للاصالة المفتقدة والمستعادة مع عناصر تنتحل الثقافة الاسلامية وتقطن في اجواء فكرية وسياسية لم تكن شكوك او تساؤلات حول هذا النوع من الاصالة قد طرقت ابوابها، اللهم الا في سجلاتها النهوضية الهرمة .

واذا كان الفهم الرومانطيسي للاصالة قد اتخذ مكان المفهوم العلمي للخصوصية لدى هؤلاء ، فان تحولات اكثر جدية واكثر عملية وواقعية قد تزاوجت مع لقائهم بالدعاة الاصليين لهذه الاصالة . فالفهم المجرد للاصالة - كالفهم المجرد للاسلام الذي سنستعرضه - ينفي كل ما عداه ويحول كل تابع الى انيته . وبذلك فان دعاة الديمقراطية المتاسلمين ينسخون الديمقراطية بالبيعة والاجماع والشورى والمفاهيم الاستبدادية الاخرى المنتسبة الى هذه المجموعة والمتمثلة في ايران مثلا بديمقراطية الاستفتاء وبظلامية الوصاية والولاية . وكما هم ينسخون الديمقراطية بفهم لها يبدو لهم وكأنه اكثر اصالة وتصالا في الواقع ، فهم ياخذون الدليل على الاصالة - اي الاسلام - وكأنه الاصل . فيبدو كل من عارضه او عارض ما قام باسمه وكأنه نقيض شيطاني لهذا الاصل وكأنه بالنالي ينطوي على رفض للاصالة والثورة والتقدم . بكلمات اخرى ، يبدو لاولئك ان هناك تماثلا وتطابقا تامين بين الاصالة والثورة ، كما ان هناك تماثلا بين الثورة والتقدم والخير ، ويقررون بنتيجة ذلك تماثلا بين التقدم والاصالة ، ومتوازيا بين هذا التماثل وبين الاسلام كاسلام ودون تحديد آخر . يبدو لاولئك اذن ان الاسلام كشعار يرفعه الشارع هو التعبير الاكثر صفاء وجلاء عن ثمة جوهر جماهيري يفترضونه ، جوهر يناقض الاوضاع الراهنة بها هو جماهيري .

يفترض اولئك اذن مفهوما مجردا خاويا للجماهير وللاصالة ، مفهوما يفلح في التعمية اللاعقلانية اكثر مما يفلح في الابانة عن هذين اللفظين . ان لم يكن الامر كذلك ، كيف بإمكاننا ان نفسر الظواهر الغريبة كالعريضة الفاسدة حتما التي قام بالتوقيع عليها دون مناسبة ومنذ فترة ليست بالطويلة عدد من المشايخ ومن الاسلاميين (ومنهم البعض من اهل الذمة) والتي تضمنت الاخذ بمجموعة التطيرات البدائية التي تكوّن السياسة الاسلامية الرسمية تجاه الاتحاد السوفياتي وعلاقته بافغانستان ؟ اساس ذلك ان المتأسلمة اولئك لابد وان ينتهجوا خطا سياسيا ذيليا في احسن الاحوال ، وانتهازيا في العادي منها . ومرد هذه الذيلية هلامية المفهوم الذي يحملونه للاسلام . نقول بالنتيجة أن الاستسلام اللامسؤول هذا والهولة الصبائية وراء رومانطيقية الأصالة وربط هذه بالاسلام ، هو في نهاية الأمر استسلام لواقع السياسات التي تستلهم الاسلام والاسلاموية ، وواقع هذه السياسات ، عوضاً عن كونه موجهاً نحو الترقّي والتقدم ، فهو سياسيا ، وفكريا واجتماعيا على يمين التاريخ في المملكة العربية السعودية وفي إيران على حد سواء . إن الرومانطيقية المجردة هذه هي رومانطيقية انغلاق على اللاعقلانية ، هي رومانطيقية العجز عن الفعل والعجز عن الفكر .

مرادنا هنا المقال الأساسي للإسلاميين، وهو أن الإسلام هو ما يكون ويحدد خصوصيتنا، وقولنا نحن أن الإسلام كإسلام ليس بمقدوره أن يحدد خصوصيتنا، بل إننا نرى أن المسألة معكوسة. فنحن نقول هم أن الإسلام ليس جوهرًا يحدد خصوصية ثقافية واجتماعية وسياسية ما، بل إنه دين له خصوصيات لا يوجد بمعزل عنها. الإسلام ليس خصوصية مجتمع أو حتى خصوصية تاريخ، بل هناك مجتمعات وتواريخ لها خصوصيات اتسمت بالإسلامية. وسنرى كيف أنه لا معنى البتة للكلام حول الإسلام (أو المسيحية أو اليهودية) الا تخصيصًا. إذ ليس ثمة «عام» في الدين، والقول على طريقة النezuوين بأن الإسلام شكل تحدد بها كان في عصر ذهبي غابر وأنه سيكون كما كان لأن جوهره كامن في كونه ما كان، ليس تخصيصه بنموذج محدد وإنما تعميته بتعميم غير منضبط وغير قابل للانضباط.

كمون الخصوصية في جوهر هو جوهر مقالة الإسلاميين، ومن المستحيل أن يوجد أساس آخر للإسلامية، وإلا لما كانت إسلامية، أي منتصرة لجوهر الإسلام على اعتباره ما يستغرق خصوصية ثقافة ويجمع أو مجموعة من المجتمعات. ولا بد وأن يخل لكل مطلع متأن على مقالات الإسلاميين أنهم يفترضون صفة نوعية موحدة للحركات والتصورات والشعارات الإسلامية في إيران ولبنان، كما في الباكستان وجزر القمر - ومن حاول منهم استثناء النوع الإسلامي من السعودية مثلاً أو غيرها من صفة التقدم يرتكب عملاً سفسطائياً تمجج المنطق، القصد منه مجرد تثبيت النوعية الجوهرية الإسلامية لشيء بنفي «أصالة» إسلامية الآخر. يخل للمطلع وكأنه ثمة وجود لجوهر قار هو الإسلام، ثمة عالم سفلي غامض تحده وتحده ذاتيته، أي تحده وتحده الإسلامية المحضة، عالم يتبدى بتجليات لجوهره في مجمل المجالات التي تطلق عليه صفة الإسلامية إطلاقاً لا انتقاء، عالم ينطلق وينكفيء في مجالات تاريخية واجتماعية وسياسية وثقافية لا توازي بينها ولا ضابط لوحدها وتجليها وخمودها إلا إسلاميتها هذه، أي أصالتها. على الرغم من التعددية المذهلة والاختلافات البينية في كل من مجالات الإسلام - ومثال بسيط على ذلك هو الفرق في التصورات الاقتصادية بين علال الفاسي وأبو الأعلى المودودي مثلاً - فإن الإسلاميين يحافظون على مناعة وحدتها الأصلية على الرغم من تكرار الأصالة للآخر الذي لا بد منه من حين لآخر. ومناعة الوحدة النوعية الأصلية التي تطبع هذا الجوهر، الإسلام، تستمد عنصرها ومكونها الأساسي من توتولوجيتها (أي سقوطها في الدور المنطقي) فالإسلام إسلام. والإسلام هو ما يطلق عليه الإسلامي عبارة الإسلام. الإسلام اسم ما هو إسلامي يعرف الإسلامي والمسلم.

البين من هذا المقال أن ارتباط الإسلام بجوهره هو ارتباط اسمي بحث. هو ارتباط دلالة مجردة، دلالة تستمد حيثيتها من أداة الدلالة أي من الإسلامي الذي يقوم بفعل الدلالة. والبين أنه من العبث بمكان تقرير كون الأحداث والأفكار والتواريخ والسياسات التي تطلق على نفسها الصفة الإسلامية تقمصات وتجليات لجوهر نوعي يربطها برابط الوحدة ويحتوي عليها احتواء كاملاً

ضمن ربة نظام له خصائصه ومعاملات انضباطه المحددة والمعينة . فالواقع انه ليس ثمة رابط نوعي ضمن اطار اي دين كان . وهذا فحوى تقريرنا بان الاسلام لا يحدد خصوصية شىء وانما يمكن ان يخصص في اطار تحديد خصوصية هذا الشىء . وانعدام الرابط النوعي الذي يحدد ويعين الدين يعود الى علة أساسية هي صلب الدين ودعامته الرئيسية . يمكن تعريف الإسلام على غرار تعريف أي دين آخر. فهو في كل من أدوار ظهوره تحييز (أي الانخراط في حين) معين ومحدد في تشكيلات تاريخية معينة لإشارات، ذات دلالات وأبعاد متعددة الإتجاهات، يبنى ويترتب على أساسها ذلك التعارض بين المقدس والمدنس الذي عينه التاريخ اتفاقا، أو سببيا، على أنه اسلامي . فليس من دين يحترم نفسه إلا وعمر أكثر من ألف عام وفي مجالات زمانية وجغرافية واجتماعية وسياسية وايدولوجية متعددة ومتباينة ومتنافرة . ولم يكن أي من هذه الأديان سيتمكن من المحافظة على وحدته الاسمية - الوحدة التي، بدورها، كانت ولا شك نتيجة لحثيات سلطوية معينة ومختلفة من امبراطوريات ومدارس وخوارق الخ - إلا بعد التساهل كل التساهل بكل شىء ما عدا أبسط العناصر العقيدية في استرجاع عبادي إيماني وترتيلي، وأبسط - وأعم - مجموعة من الواجبات والنواهي الطقسية الأساسية .

بهذا الشكل تتأكد خصوصية الإسلام كإسلام عبر التاريخ في عدد من الأشكال التاريخية المتشابهة أو المتباينة التي يتحدد كل منها إسلاميا باستصلاح العناصر الثلاثة التي ذكرناها والتي تحتوي على كلية الحدود التي تشكل هذه الخصوصية . هو يتحدد حصرا بالإستصلاح الرسمي لمجموعة من العقائد والعبادات الأساسية ولنظام من الواجبات والمحرمات . هذه دون غيرها ومجموعة كافية لتحديد الاسم : الشهادة وأركان الإسلام والنهي عن الخمر والميتة . لكن هذه وإن كانت كافية بحد ذاتها لتحديد الإسلام إلا أنها لم تحده لأنها لا تحتوي على أية خصوصية عينية تجعل منها واقعا . فهناك إضافات تجريبية حيثية وحياتية مختلفة ومتباينة تلازمت مع أصول التعيين هذه . فخصوصيات الإسلام خصوصيات تاريخية وثقافية، إذ لا إسلام دون مسلمين، ولا مسلمين دون مؤسسات تجعل منهم مسلمين وتبقى عليهم كمسلمين . في المقام الأول هنالك الكتاب والسنة والحديث - وهي أخبار فيها اختلافات كثيرة وكبيرة - والمؤسسات التي أصبحت هذه عن طريقها عناصر ثقافية . ثم هنالك البنى الثقافية العليا الفقهية والكلامية والتفسيرية وغيرها، وهناك البنى الثقافية الشعبية المتباينة وغير المتمازجة بالثقافات العليا وغير المتكاملة - بل والمتنافرة في كثير من الأحيان - مع بناها ومؤسساتها . وهناك في المطاف الأخير وعلى سبيل التحديد التاريخي النظم السلطوية التي تكاملت بموجها عناصر من هذه الأدوار الثلاثة في بنى جغرافية وسياسية وزمانية شتى وفي مواضع ثقافية - اجتماعية مختلفة .

بعد التحديد الجوهرى، إذن، لدينا التعيين التاريخي . فلا يتحدد الأخير إسلاميا دون الأول، ولا يستقيم الأول فعلا وعينا ولا يكون مطلقا دون الأخير . نتيجة الأخير تراكم تاريخي طويل وغير منقطع (كما هي الحال في الغرب) يزداد كثافة وراهنية إذ هو يستعاد باستمرار وبشكل

أخبار أصبحت طقوساً كأخبار الرسول كل يوم جمعة وأخبار الحسين بن علي وأخبار الأولياء، في مجمل جوانب الثقافتين العليا الرسمية والشعبية ومن قبل السلطات السياسية والدينية والتربوية والعائلية التي ما فتئت تفرض خياراتها واهتماماتها على ما يجب إحياءه واستلهامه من هذا الذخر التاريخي. نتيجة ترتيل الأخبار وذكرها المستمر وطقوس توكيدها وتجديدها وتراكم جديدها في أطر قديمها أكسير من الرموز غاية في الفحولة يجيش باستمرار في مجمل ثنايا المجتمع والثقافة (أي الثقافات العليا والشعبية) والسياسة القائمة في الوحدات التاريخية ذات التواريخ الإسلامية وفي ما يدعي بالذاكرة الجماعية لهذه الوحدات. والأخبار هذه جزء من مجموعة من العناصر العدد الكبير منها مشترك بين المجتمعات والتواريخ الإسلامية المختلفة، منها السياسي والإيديولوجي والثقافي. من ضمن هذا الإطار فإن ما نراه اليوم ليس استفاقة لجوهر إسلامي أسطوري هو الخصوصية بها هي كذلك ودون تحديد آخر. إن ما نراه اليوم هو في الواقع الإستصلاح الصريح لعناصر معينة من ضمن ثروة محددة العناصر (REPertoire) من الإشارات التي أهلها تاريخها للإنتهاء إلى مجال المقدس والتي ربما كان العنصر الأساسي في تعيينها بالذات هو تضادها لعناصر معينة وبارزة من مؤشرات الدنس.

نفسر هذا ونقول: إن ما نراه اليوم ليس استعادة لنموذج، بل ترداد وتداع لرموز معينة تفصيلية تأخذ فحواها وتلتقط أبعادها بكونها إسلامية. لسنا بصدد برامج سياسية مرتبة، بل نحن بصدد مطالب تفصيلية لا رابط تنسيقي بينها إلا كونها إسلامية. نحن بصدد مطالب بالحجاب، ويتطبيق بعض الحدود العقابية، وبتحريم الخمر في المقام الأول. أما المطالب الأكثر تكاملاً فهي لا تتعدى كونها مطالبة بنظام إسلامي هلامي المعالم، ونستنتج من هذه الهلامية أنها مؤشر أكيد إلى أن إسلامية السياسة تنبؤ في مطالبها التفصيلية، وعلى أن إسلاميتها لا تكمن في إسلامية برنامجها - اللهم إلا في احتواء هذا على مطالب تفصيلية إسلامية - بل من إسلامية حركتها، إسلامية وعيها الذاتي. نرى ذلك في باكستان. ونرى ذلك في السعودية. ونرى ذلك في حركات الإخوان المسلمين والحركات المشابهة لها التي أن نظرت سياسياً (أي لا وعظياً) فهي تنظر رمزياً باستدعاء واستصلاح رمز تاريخي هو الخلافة والنص عليها. ونرى ذلك بوضوح في إيران حيث تواكبت المطالب التفصيلية بالمطالب والشعارات الأكثر «برجحة» كالمطالبة بدم الشاه وإقامة ولاية الفقيه. نرى أن محتوى هذين المطلبين المبرجين لا يتعدى في الواقع القول بهما وترديدهما شعائرياً، وإقامة الأخير كالوازع الذي يؤكد غلبة هيئة سياسية - ثقافية معينة تحتجب كفتة سياسية في ظلامية الولاية. في إيران وفي كل مجال آخر تحصل فيه المطالبة بسياسة إسلامية، نرى أن التفاصيل الشعائرية تغطي على المحتوى الأكثر سياسية وأكثر برجحة وترابطاً في عملية الدعوة. ونرى أن قدسية هذه المطالب التفصيلية تتأتى ليس فقط وبساطة من كونها تفاصيل قد نصّ عليها وتم تكريسها كمقدسة في الماضي. الأهم والأكثر دلالة هو كونها لا تزال تستعاد على أنها إسلامية. على أساس أنها مقدسة. بعبارة أخرى، الأهم عندنا ليس إسلامية التفصيل ولكنه لا يوجد - إلا قاراً بالطبع - دون وجود التفصيل ودون إشارة هذا التفصيل إليه. ورحابة هذا المجال هي الرحابة المطلقة التي تستدعي

وتستوعب كل ما عينت له إشارة معيارية إيجابية، أي كل ما عينه التاريخ وما عينته الصدفة الظرفية على أنه إسلامي .

توتولوجية هذا المجال الإسلامي هي أيضا توتولوجية تفصيلاته . وتوتولوجية التفصيل - حيثته على أنه إسلام لا أكثر ولا أقل - تؤدي بهذا التفصيل لأن يمثل أصله - أي الإسلام - تمثيلا كليا . العناصر التفصيلية التي رأينا أنها رموز لا رابط فعلي بينها غير انتهائنا الإسلامي - كالحجاب وإقامة الحد - تقوم بالدلالة على الإسلام دلالة كاملة، إذ أنها غير كافية بذاتها، ونمط وجودها الأساسي هو ذلك الذي يوميء باتجاه الإسلام كإسلام .

بهذا الشكل تدل كل من ادوار الإسلام التجريبية التي يصر إلى استصلاحها في وقت ما على كلية الإسلام . وهذا المعنى ، فإن إشارات الإسلام ووجوداته العينية هي ما يسمى علامات في علم دلالات الألفاظ (والعلامة جزء يدل على كل) . فإن كلا من علامات الإسلامية تحتوي على تلك الإسلامية برمتها وبكاملها وتكفي مجرد استعادتها كشعار يرتل أو كمقولة في خطاب للإشارة بالكمال إلى كلية الإسلام التي تتضمنها كل من علاماته . المغزى الأساسي لهذه العلامات - كالحجاب مثلا - ومرام استصلاحها ليس نتيجة تقييم معياري لخواصها الذاتية (وإن كانت هناك تقييم معيارية لهذه الخواص في الفقه وأصوله - فالعلوم تعتاش في مجال آخر عن المجال الذي يجري الحديث عنه هنا) . القصد الأساسي من العلامات هو الدلالة دلالة كاملة على الإسلامية بشكل يستغرقها استغراقا كاملا في لحظة ذكرها ويحتوي عليها كلية في لحظة استهلاكها أي تحققها . والإسلامية، كدلالة معيارية إيجابية مجردة، هي ما يحول مجموعة الإشارات غير المترابطة فعليا وظرفيا وعينيا (وإن كانت متداعية تاريخيا) إلى تشكل معين من العلامات .

أحد أهم خصائص هذا الوضع هي تلك الخاصة التي تمنع وجود مقال إسلامي عيني وفعلي . فالمطالب العينية التي تقام باسم الإسلام، أو التشريعات التي تسن باسمه، لا تستمد من نظام تحويلي ينتج مطالب من أسس برنامج معين أو يشرع انطلاقا من نظام فقهية متكامل، بل أن هذه المطالب وهذه التشريعات تقوم بانتقائية صرفة لا تربط بين العنصر والعنصر ولا بين العنصر وهذا كوحدة تفصيلية وبين «العام» المفترض أن يصدر عنه منطقيا: نرى أنه تقوم هناك مطالب وتشريعات بحدود عقابية في الإمارات العربية المتحدة أو مصر مثلا دون أن تتلازم مع فرض الحجاب أو منع الخمر منعاً كلياً، مما يعني أن اختيار ما يركن إليه لتبيان الإسلامية لا يستند إلى أسس متكاملة ومتناسقة وليس ناتجا عن عملية استقرائية كاملة يحد ذاتها أو متكاملة مع النظام العام الذي يستقرأ منه . لا تتكامل الأوامر والنواهي التي يتحدد الإسلام بموجبها بشكل نظام إذن . بل أن عناصرها تغلب عليها صفة الرمزية . وفي التحليل الأخير صفة المجانية من وجهة النظر الفقهية وأي نظرة منظومية أخرى . تجتمع الأوامر والنواهي التي تشكل صلب المطالب والتشريعات إذن كوحدات علامية تقوم كل واحدة منها بإعادة انتاج مقولة الإسلامية بشكل أدوار لا متناهية لهذه الإسلامية . ولذا فعندما يحاول الإسلام المعاصر أن يبرز مداخلاته في مجالات الحياة

المختلفة، نراه عاجزا عن الإتيان بأي مقال غير المقال التقريري الخطابي (غير البليغ عادة) والرمزي أحيانا والقائم على الدعائم الكلاسيكية للخطابة من كناية واستعارة وتمثيل وغير ذلك.

هذا طبعاً ليس بالمستغرب. فمن وجهة نظر دلالية، ليست العلامة «حجاب» مثلاً إلا واحدة إشارية خرساء. فهي لا تكثف عالماً محدد المعالم مترابط العناصر، ولا هي تستدعي مجموعة من الإشارات القائمة كل منها بذاتها وفي ذاتيتها المحددة بعلاقتها مع أصلها الذي استقرت منه ومع العناصر الأخرى التي تم استقراؤها من الأصل عينه. بل إن كل عنصر علامي يقوم بحد ذاته بتأسيس مجال مانع الحدود هو الإسلامية: أي أن كل عنصر منها، بحد ذاته وبغض النظر عن إسلاميته النظرية وعلاقته بغيره من عناصر الإسلامية، يمثل في إسلاميته (التي يعطيه إياها من يحدد الإسلام) الإسلام برمته. بذلك يصبح الحجاب مثلاً ليس مجرد مؤشر إلى الإسلام، بل يمثله تمثيلاً كلياً. كذلك الأمر بالنسبة للحدود العقابية من بتر ورجم، وذلك ما يفسر إمكانية ما رأينا من وجود مطالب وتشريعات بتطبيق حد البتر للسرقة دون أن يتزامن هذا بالضرورة مع منع الخمرة. تمتص الإسلامية إذن الإشارات المعنية تاريخياً أو معطاة ظرفياً على أنها إسلامية وبحولها إلى إسلامية محضة. الإسلامية إذن توتولوجية صرفة. فهي وحدها ما تحمل شحنة إيجابية في نظام معياري قائم على إيجابيتها هي المقدس في عالم القدس. علاقة المقدس بالقدس ليست ويستحيل أن تكون علاقة قول تنتج مقالا، بل هي كعلاقة اله هلنستي بخلقه، هي وحدة تتأمل ذاتها وصدور ذاتها عن ذاتها في صمت أبدي. تقاطع السياسة هذا الصمت، ولا يقاطعه غير السياسة، فعلاقة المقدس بالقدس علاقة صدور، أي علاقة فعل: فإن تحديد ما يصدر وما يقدر وما يعين على أنه إسلامي فعل، وهذا الفعل ليس نتيجة تطور داخلي ضمن ربة نظام الإسلامية كما رأينا، بل نتيجة أثر من الخارج والمؤثر هو بنى السلطة

- 3 -

لاستثارة الفعل شروط أولها وآخرها سياسية. لقيام فعل في صمت وكمون علاقة المقدس بالقدس، أو لعلاقة الدين بالدنيا في الإسلام المعاصر، يجب توفر شروط معينة تتعلق بعلاقة الدولة بالثقافة والهيمنة بالغبلة والديمقراطية بالإستبداد، شروط قدم لنا وضاح شرارة وبرهان غليون بصدها بعض الإعتبارات والتشخيصات القيمة التي لا داعي ولا مجال لاسترجاعها هنا. أما مرادنا الخاص فهو النظر في كيفية تحول الدخيرة التاريخية من رموز الإسلامية إلى علامات فاعلة في اتجاه سياسي، أي في كيفية تحيز إشارات كانت منكفئة في مجالات ثقافية خاصة بها، وذلك انطلاقاً من قناعة بدئية، وهي أن لثورة الإسلام أو لقيامه بشكله العلامي ما هو أبعد من هذه الصفة العلامية وما يتجاوز إطار ترديد تعبير «الله أكبر» آلاف المرات في المظاهرات.

مقصداً هو أنه بالرغم من استغراق الإسلامية في نفسها، فهي تشير إلى غيرتها على الرغم من نفسها. فقد رأينا أن الدين لا وجود له خارج إطار التضاد بين المقدس والمدنس، ولذلك فلا

وجود لدين دون وجود مجال مقابل من الدنس ومن الخروج على الألوهية، ومن غير الممكن وجود أية حركات إحيائية إسلامية دون وجود كثرة مصاحبة لها من اللاإسلام. وشرط تحول الرموز إلى علامات هو بروز نقائص الألوهية بصورة مزاحمة وحازمة وغير مكتملة في الوقت نفسه: مزاحمة بحزم حيث أن المقال المندس يأخذ مكان العناصر المقدسة والفولكلور في احتلال الصفة الرسمية والقسرية في إطار المشروع الثقافي للدولة، وغير مكتملة في كون هذه المزاحمة تبقى قسرية وغلبوية غير مهيمنة، وعندما يتم بروز نقائص الألوهية هذه. ولا تبرز هذه النقائص للقدسية إلا بشكلين: شكل الدولة التي تقمع وتفتت دون أن تفرض مكان التفتت وحدة سياسية وثقافية وفئوية فعالة ترتكز إلى مكان في المجتمع المدني وإلى كتلة تاريخية في مجال السياسة، وشكل الخروج الأخلاقي على علاقات القدسية مما يشار إليه بالانحلال ومظاهر الترف والتغرب. والإسلام في قيامه يشير إلى خارج نفسه وإلى ما يراه على أنه نقيضه.

يضع الإسلام نفسه في موقف مناقض للتغرب وما يسايره من الظواهر البينة. وهو وإن لم تكن له علاقة واضحة بهذه المظاهر كمجموعة، إلا أن له علاقة مع البعض منها واحدة واحدة، كتناول الخمر أو السفور مثلاً. ومن هذه العلاقة التفصيلية تنتج العلاقة الكلية بين مجالي الإسلام واللاإسلام. فكما رأينا أن الصفة العلامة في مجال الإسلام تتضمن كل شيء في ذاتيتها دون تحديد عياني ضروري، كذلك نرى مجال الشيطان يتضمن في عناصره الرمزية كل مملكة الشيطان حيث تستدعي كل واحدة منها مجمل العناصر الأخرى وجوهر هذه العناصر كلها، الا وهو لا إسلاميتها. ولكن حيث نرى أن العناصر اللاإسلامية لا تستدعي بذاتها العناصر الإسلامية، نرى أن العناصر الإسلامية لا تستقيم إلا باستدعائها لعالم اللاإسلام: لا مطالب إسلامية بالحجاب أو بالحدود دون نقد أخلاقي لما يخالفها، ولا مطالب بسياسة إسلامية وينظم إسلامية دون القول بفساد الزمان. ولذا فنحن نرى في السعودية دخول المطوعين حوانيت الألبسة النسائية وكسر المرايا التي فيها. ونرى في إيران قيادة لا تسوس وتكافح في عالم فعلي فحسب، بل هي مضطرة لمحاربة الشياطين، وطلبهم حتى حيث لا يوجدون، كخلف ثقب الباب حيث اللواط مثلاً أو في الصنم الشيطاني المتمثل في السفارة الأميركية ورهائنها، أو في شخص الشاه بالذات أو في الشيوعية (أولا نرى هاجس محاربة الشيطانين - الشيوعية والصهيونية - لدى مجمل الفرق الإسلامية العربية وغيرها ولدى البوليس السري القيصري والكنيسة الأرثوذكسية الروسية؟). يستدعي الإسلام بذلك عوالم لا تمت له بصله استدعاء أثارها، يوظفه في وجهته السياسية كيفما كانت هذه الوجهة، ويستخدمه سلباً ضمن نطاق ما سنطلق عليه إسم الشيطانيات لتوكيد إيجابية ذاتيته. هل من الممكن تصور العناصر الإسلامية في انتفاضة 1977 في مصر دون الكباريات والهجوم عليها؟ وهل من الممكن تصور الهجوم على الحرم الشريف في العام الماضي دون سمعة آل سعود؟ وهل من الممكن تصور مدابيح النصارى في دمشق في العام 1860 دون الالتفات إلى القناصل وإلى نصارى زحلة؟ وهل من الممكن فهم قلاقل استنبول في التسعينات في القرن الماضي دون الرجوع إلى قضية الأفندية؟ الإجابة بالطبع سلبية. وإن كانت هذه الملاحظات ليست المحددة والسببية للحوادث المذكورة، إلا

أن هذه الحوادث لم تكن لتحصل بالشكل الذي حصلت فيه دونها - والعناصر المسببة الأخرى وربما الأعمق (هذا إن اعتبرنا المجتمع والاقتصاد حكما «أعمق» من الثقافة) خارجة عن نطاق هذا المقال - كما أن هذه الحوادث تحصل ضمن الإطار التحيزي لهذه المسببات، أي ضمن الحيزات (الاجتماعية أو الثقافية أو غيرها) التي تشغلها في التشكيلات التاريخية المعنية. إن الحوادث تأخذ صفة الإسلامية وتتلازم بالتالي مع ما يمكن وصفه باللاإسلامية من المنظور الإسلامي.

هدف الحركات الإسلامية إذن هدف استرجاعي: فهو يسترجع الخير حيث هناك شر، والحق حيث هناك باطل. هدفها إذن هدف طهروي وفي مطلقه الأخير أخلاقي وسياسته بالتالي أساسا امتحانية تفتيشية. ولكن بما أن طهرويته وأخلاقيته ليس بإمكانها أن تتعدى حدود صياغتها الأساسية، فإن تحقق هذه الطهروية والأخلاقية، إذ لم تحقق استهلاكها بالشكل الذي لاحظناه في لحظة القول بها، ممكن في لحظة التشريع به. فترتيل الإسلاميه بشكل علامة قادر على الانفصال عن العلامة المجردة بحيث تكفي هذه العلامة لمصادقتها أن يصار إلى الدلالة عليها إسما في التشريع الذي تقوم به الدولة، أي أن تقسم الدولة الحدود العقابية الشرعية مثلا دون غيرها من متطلبات الشرع. والدلالة الإسمية هذه - حجاب، عقاب، الخ - كافية للتأكيد على سلامة وطهروية تشريع ما، وبالتالي نظام ما، فالإسلام، كالأديان الأخرى، لا قيام به إلا بغيره. أن مصداقيته هي مصداقية السلطة التي تحدده.

- 4 -

وأخيرا، أين الخصوصية والأصالة التي تنشدها الإسلامية من المثقفة في كل ذلك، من الواضح الجلي مما قررناه وبيناه أن الإسلام لا يقوم ولا يستقيم بنفسه، بل هو يستمد ماهيته وحده من السلطة التي تقوم باسمها والتي تقوم باسمه. هو لا ينتج سياسة، بل هو حجة سياسية ترتبط بمن يقوم بالحجاج. رأينا أن الإسلام في رهائنه المرئية الظاهرة يتبدى كعلامة. السبب في ذلك هو أنه لم يعد يشكل إلا مجرد عنصر في محتوى النظم الثقافية والسياسية التي ترتبت على أساسها البنى السلطوية الراهنة في البلدان ذات التواريخ الإسلامية. ونقول إنه عنصر في المحتوى لنؤكد على عدم كونه العامل المرتب (بكسر التاء) المنظم (بكسر الظاء)، أي عدم كونه عنصرا بنيويا، في هذه النظم. فقد فقد الإسلام المواقع الأساسية التي كانت له في محتوى ومؤسسات التشريع والسلطة والتربية والثقافة، وأضحى ثقافة شفهية دنيا متشكلة من رموز غير مترابطة ضروريا، متحيزة في مواقع معزولة مفككة مقطوعة الأواصر المؤسسية والنظامية الفكرية. بكلمة أخرى، أضحى الإسلام واضحت رموزه فولكلوريا يعناش في ثنايا المجتمع المدني. إلا أنه بأشكاله السياسية الراهنة (من إخوانية وأمامية وغيرها) أصبح فولكلورا انعكاسيا واعيا لذاته وإن كان وعيه الذاتي هذا ظل وكان لا بد أن يظل وعيا فولكلوريا. وهو وعي فاعل كعلامة ومن خصائص العلامة كما بينا أن

تستهلك في غضون عملية استلهاها واستدعائها، أي أن تحققها قائم على من يتبناها أي، في النهاية، من يحددها.

ليست هذه المرة الأولى التي يستحوذ فيها التجريد الرومانطقي للجماهير والأصالة على ألباب جمهور عوام المثقفة: فبالنسبة لهذا الجمهور، الجماهير هي الأصل، وحركتها المرئية أصيلة ومحقة بغض النظر عن وجهتها إذ شهودها كاف لتبنيها. ليست هذه المرة الأولى بل لها سوابق ونماذج جدية بالاعتبار لعل الفاشية أسطعها وأصفها.

إفصاح الإستشراق

ما الإستشراق إلا الإطار المعرفي لعلاقة الغرب بالشرق. وليس الغرب والشرق موضع هذا المقال مفهومين جغرافيين وحضاريين وسياسيين حصراً. بل هما مفهومان خياليان دخلا في صياغة تلك الوحدة الثقافية والتاريخية والسياسية. ذلك الطرف في علاقة سلطة وسيطرة التي وسمت نفسها غرباً، للمقولات التي تمثلت بها غيرها (في رأسها وخيالها). وتمثلت عبرها علاقة ذاتها ووعيها بهذا الغير. هذا التعريف للشرق والغرب هو التعريف الأكثر علاقة بهذه السطور، والقارئ مدعو لأن لا يغييه عن باله. فالإستشراق استصلاحي لمقولة «شرق» في علاقة لا تفصم مع مقولة «غرب». إنه استصلاح لرموز وذكريات جمعية وتصورات فولكلورية وسمها التاريخ شرقاً، وهو استصلاح يتم في خطاب يُخضع للخصائص الإستشراقية التي سنفصلها في الصفحات القادمة فور دخول الوحدات «الشرقية» في مجاله. مجال الإستشراق إذن لا يقتصر على الخطاب الأكاديمي والإستعماري والأنثروبولوجي والتاريخي المتعلق بالشرق، بل هو يمتد ليشمل كل المجالات التي يصار فيها الإفصاح عن أمور شرقية، سواء كان هذا الإفصاح في شكل خطاب، أم في إطار مجاز أدبي، أم في كاريكاتير أو عنوان خبر صحفي⁽¹⁾ مجال الإستشراق إذن ليس كله مجالاً مكتوباً. بل الإستشراق - أي تحويل وقائع إلى وقائع شرقية وإضفاء الصفات والخصائص الشرقية عليها، تلك الخصائص التي سنتناولها في هذا المقال - يعتاش في ثقافة الغرب بنواحيها المختلفة، العلمية المدونة منها أو الشفهية والميثولوجية والمرمزة⁽²⁾. إفصاح الاستشراق إفصاح عن التباين بين شرق وغرب متضارين، ثقافة وسياسة.

(1) بينت ذلك في القسم الأول من الأصل الإنكليزي لهذا المقال والذي سينشر بشكل مختلف تحت عنوان «The Articulation of Orientalism» في مجلة Arab Studies Quarterly. وأود شكر عبد الكريم ناصيف وسوسن يموت على جهودهما المبذولة في نقل الأصل الإنكليزي إلى العربية.

(2) كرس إدوارد سعيد في محاولته فصلاً كاملاً لمجال الإستشراق في 31 pp. 1979. Kegan Paul and

E. Said, Orientalism (London: Routledge)

ومع أن تحليل سعيد يشير إلى امتداد هذا المجال إلى ما وراء الخطاب المعني مباشرة بالشرق من كتابات أكاديمية أو استعمارية أو أدبية، إلا أن كون موضوع «الشرق» موضوعاً درجاً في الثقافة العامة، لا يصار إلى دراسته ولا إلى النظر في كونه أحد التصورات الجماعية المتوارثة في الإطار الثقافي الأوروبي. والواقع أن وجود موضوع «الشرق» في ثنايا ومساح الثقافة والعلم الغربيين هو ما يسمح للإستشراق أن يضحى، كما قال سعيد، الموضوع العلمي النظامي الذي استخدمه الأوروبيون في إنتاج وإدارة الشرق سياسياً وسوسولوجياً وعلمياً ←

الحكايات والأوهام التي تغشى هذا «التباين الأقصى»⁽³⁾ بين الثقافات، هي ما يحقق ثنائية شرق/غرب ويفصح عنها (ويمكننا أن نرى لو شئنا كيف يتماثل الاغرب في أكثر من صورة فهو شرق تارة، وشيوعية تارة أخرى) فالتضاد هو الحد المشترك في العلاقات بين الشرق والغرب منذ غدا الأخير وحدة حضارية صريحة، بشكل متعثر في البداية في عصر النهضة الكاروليني ومنهجياً بعدها مع مجيء الصليبيين إلى المشرق وإسبانيا. ويتحقق هذا «التباين الأقصى» بحدته في أسس الشرق ذاته. وهذا، بالطبع، يحفظ الأسس السجالية التاريخية للإستشراق الأكاديمي من أيام يوحنا الدمشقي مروراً ببطرس «المبجل» (Peter the Venerable) وحتى ريمون لول والكسندو روس إلى معاصرنا من أساتذة الشرقيات في الجامعات الأوروبية. والسجل هنا، كما في كل حيز آخر ليس خطاباً حول النواقص مهما كانت، بل هو خطاب جوهر يواجه عدمه - أي نواقصه المطلقة - بصدد نواقص تتحدد بمخالفاتها للجوهر. لذا لا عجب إن كان الإستشراق يولد وحداته الخطابية، لتلك الحقائق نفسها التي تقسم أعيان الجنس التجريبية ومفاهيمها، بواسطة قلب الدلالة الداخلية للمقولات التي تحدد ما هو غربي. عملية العكس هذه أصل وجود الشرقيات والشرق ذاته، وهي تشكل المرحلة الأولى في ما يمكن أن نسميه «التحليلات الأولى» الإستشراقية، تلك المرحلة التي يتحول فيها عنصر ثقافي ما (رمز، الخ) إلى موضوع متميز يصبح عبارة لدى تحويله

— ونجلبا في فترة ما بعد عصر الأنوار. أنظر: سعيد، المصدر نفسه، ص: 40. بالنسبة للشرق الإسلامي في السجلات الأوروبية، بإمكان القارئ أن يجتاز بين كثافة التفاصيل الواردة في: N. Daniel, *Islam and the West* (Edinburg University Press, 1960) والكتاب القصير ذو الملاحظات الصائبة: (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

1974), pp.9. كما سيستفاد حكماً من قراءة: R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Studies of Islam, in: C.E. Borwath and J. Schacht, eds, *The Legacy of Islam* (Oxford: University Press, 1974), pp.9. أما بصدد المستشرقين وأعمالهم فيمكن مطالعة: M. Rodinson, «The Western Image and Western Studies of Islam», in: C.E. Borwath and J. Schacht, eds, *The Legacy of Islam* (Oxford: University Press, 1974), pp.9. بالنسبة للإمتدادات الأيديولوجية والسياسية للإستشراق، أنظر: Diogène, no. 44 (1963), pp. 109. «L'Orientalisme en crise», Said, *Orientalism*; A. Abdel Malek, *Review of Middle Eastern Studies* (1975-1977). ويمكن الإطلاع أيضاً على خط آخر من النقد في: A.L. Tibawi, *English-Speaking Orientalists* (London The Islamic Centre, 1979). كما بإمكان القارئ أن يستفيد إفادة كبيرة من:

P. Lucas and J.C. Vatin, *L'Algérie des anthropologues* (Paris: Maspéro, 1975).

(3) أنظر الكلام حول هذا التباين في:

Structural Anthropology, trans. M. Layton (Harmondsworth: Penguin Books, 1975), p. 327.

C. Lévi-Strauss,

في رد على مقال Abdel Malek, «L'Orientalisme en crise», كتب أحد المستشرقين البارزين أن دعوة عبد المالك لكتابة تاريخ الشرق من منظور الشرق إنما هي دعوة لضرب من العدالة غير المبررة، وذلك لأنه «من الواضح... [أنه] ليس بمستطاع الغرب أن يقبل طلباً كهذا دون أن يبقى نفسه ووعيه لذاته ومبر وجوده». أنظر:

F. Gabrieli, «Apologie de l'orientalisme», Diogène, no. 50 (1965), p. 139

إلى وحدة خطابية متميزة. وتضبط عملية العكس هذه التحولات بالرجوع الدائم لتلك الوحدات من الغرب التي تشكل معيار ما يعكس، والتي يشكل قلب دلالتها مادة العملية هذه، وبالتالي يسمح بوجود خطاب ملموس عن الشرق⁽⁴⁾.

- 1 -

لن نتناول هنا وصف المواضيع التي تشكل مادة الشرق. فقد بحث إدوارد سعيد في أشكائها على العموم لدى دراسته لظواهريات الإستشراق⁽⁵⁾، حيث شبه وحدات المواضيع هذه بالمرحبة الهزلية ذات الشخصيات الثابتة، ذلك أن وراء الخطاب الاستشراقي بمختلف وحداته - وهي هنا المفردات المستخدمة في الكلام أو الكتابة عن الشرق - إنما نجد مجموعة من الرموز أو المجازات⁽⁶⁾. وهدفنا هنا ليس دراسة ظواهرية، بل دراسة أساسيات تحليلات الاستشراق، أي صور وتولد الوحدات التي تخلق الشرق وخطابه وتحديد ما هو شرقي وتشكله في وحدات خطابية متنوعة الوظائف. تكون التحليلات الاستشراقية مجموعة الأحكام والقواعد التي تولد الكينونات الإستشراقية وتنظم عالمها، وهي صلة الوصل بين الأشياء الغربية وتلك الشرقية، كما أنها الرابطة بين الأشياء الشرقية ذاتها وتشكلها في مقولات.

وأول ما ينبغي ذكره هو أن الوحدات التي تندرج تحت جوهر «الشرق» (جوهر بمعنى كلمة «Arché» الإغريقية أو بعض استعمالات كلمة «أصل» العربية) هو الوحدات الموضوعاتية (thema tic units) التي تحمل الخصائص المعيارية للشرق، مثل المدينة الإسلامية أو الشرع الإسلامي، والتي تدخل في علاقات مغايرة مع كل من الشرق والغرب. فعلاقة كل منها هي سياق استنساخ بالشرق، فبنى الشرع الإسلامي تماثل وبنى المدينة الإسلامية، وهذا التماثل يشمل كل ما هو محدد بوصفه إسلامياً، وكل ما يعيد إنتاج البنى الإسلامية في تحولها من مجال إلى مجال، واستنساخ بناها من الشرع إلى الاجتماع، أي بعبارة أخرى، كل دور من أدوار «الإسلامية» هي حكماً وحصر إعادة تثبيت لهذه الإسلامية. والتماثل بين الأشياء الإسلامية هو مجرد تثبيت وتأكيد لإسلامية كل منها. لذلك فإن مهمة المستشرق المحترف تكمن في الإدراج ضمن الواقع الإسلامي لما يعتبره

(4) سبق وأن تم تناول تشكيل المواضيع الشرقية عبر عكس المفاهيم الغربية، وفي أطر محددة، في:

University of California Press. 1976) (henceforth cited as «The Arabs and Cultural Anthropology.»)

in: Laroui, Crisis of the Arab Intellectual, trans. D. Cammell (Berkeley and Los Angeles:

A Laroui, «The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the Method of Gustave Von Grunebaum,»

A. Al-Azmeh, «What is the Islamic City,» Review of Middle Eastern Studies, no. 2 (1976), pp. 3;

كما تم بالتفصيل في علاقتها مع دراسات الفكر العربي - الإسلامي في:

(London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981) (henceforth cited as Ibn Khaldun)

A. Al-Azmeh, Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism

وقد أشار سعيد إلى الفكرة عنها بالإشارة إلى الفيلولوجيا الشرقية، أنظر: Said, Orientalism, p. 141 كما جرى

استخدامها على نطاق واسع في:

B. Turner, Marx and the End of Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978)

الإستشراق منتميا لهذا الواقع . فإذا ما تعرض لدراسة الشرع الإسلامي مثلا ، فهو يقوم بعمليتين . هو يقوم أولا : بتثبيت الجوهر الإسلامي لموضوع بحثه عن طريق صوغه وفق الصورة المطلوبة ، وأصفاً بنيته عبر مفاهيم هي في أصلها عكس لمعنى القانون كما يفهمه الغربي بصيغته الرومانية والغربية عموماً ، كالتفكير الفقهي الذرائعي مثلاً والتجريد المتحجر الذي لا يفعل سوى أن يرتل أصولاً عامة ، أي اللاواقعية وبالتالي النزوع إلى الفساد . ثم يربط هذه الخصائص التفصيلية ، ضمناً أو صراحة ، بالخصائص العامة التي تشكل الحقل الدلالي لمصطلح «الإسلام» (والذي ستظهر عناصره الحقيقية في سياق هذه المقالة) . وهو يقوم ثانياً : بالإكثار من المعلومات الفيلولوجية والتاريخية التي تمت بموضوعها لِمِدادان التشريع بمعناه وتقسيمااته الغربية . لذا فنرى أنه في دراسات الفقه والحديث عند شاخات مثلاً ، لا يصرار إلا إلى استخدام تلك التصنيفات الموضوعاتية التي تتوافق بوضوح مع المقولات التشريعية الرومانية - الغربية . ويتم في هذه الدراسات تنظيم هذا الركام من التفاصيل وفق مقتضيات الغائية الصارمة المفترضة للإسلامية التي تجعل من كل ما دخل إطارها ، صورة عن جوهرها وغايتها . هذا التنظيم الذي لا يتم إلا بقصد تثبيت انشاء ما تم تنظيمه للإسلامية ، والتوكيد على رجوعها التام للميدان الانطولوجي لما هو إسلامي ⁽⁷⁾ .

بذلك ، عندما يقوم المستشرق (ونظيره العربي ، خصوصاً في الأوساط الدبرالية وفي تلك السلفية) بوصف موضوعه ، نراه يقوم بإيراد وتعداد ما يدعوه «وقائع» وفق ميتافيزياء وضعانية لـ «الواقع» مبتذلة وخاصة بالقرن التاسع عشر يقدها أيما تقديس . وتأليه هذه السذاجة تتم تحت ستار «الموضوعية» . هناك إفصاح جيد عن هذا في نقد السير هاملتون جيب لمفكر رفيع هولويس ماسينيون ، فيرى جيب أن ماسينيون نظم مادة بحثه في فئتين ، الأولى على «المستوى العادي» للبحث «العلمي الموضوعي» . أما الأخرى التي تتألف من المادة التي تمت معالجتها بصورة فعلية ، فهي ما يردها جيب إلى مرتبة «معطيات موضوعية» . تمثلها وحولها حدس فردي ذو أبعاد روحية ⁽⁸⁾ . ويرى جيب بذلك أن تحول المادة الحسية إلى نسق وتحول المعرفة إلى علم ، تفتقر للعلمية لخروجها على الظهور العيني المباشر . فالخاضر الحسي للمستشرق ، هو وحده الموضوعي ، وأية محاولة للربط بين هذا الخاص وسياق خصوصيته هي اعتباطية لا محالة تبعاً لهذا المنظور ، إن لم ينبثق هذا السياق عن الخصوصية ذاتها . من هنا يصبح أي عمل تركيبي مجرد تجميع لعناصره .

وهوس المستشرق بالواقع الحسي المشياً هذا يدمج عبارته التفصيلية عن الوقائع ببنيتها المفاهيمية ، ذلك أن الفصل المنهجي المستمر للجزئيات عن كل سياق منطقي مختلف عن ذلك

Said, Ibid (5)

(6) المصدر نفسه ، ص 71 .

(7) بين العروي كيف أن إملاء ثقافة بكاملها من قبل فكرة محورية واحدة في أعمال غروبنوم تصب في مفهوم للكل الثقافي الذي لا يمتلك فيه أي عنصر عيني الغلبة على غيره ، وحيث تتوارى وتتساوى الطبقات المكونة للثقافة - المجتمع ، الدولة ، الأخلاق ، التعبير الأدبي - مطابقة تامة . انظر :

Laroui , « The and Cultural Anthropology , »

(8) كما ورد في : A Hourani, Europe and the Middle East (london: Macmillan 1980), p. 113

الذي للمستشرق يثبت شرعية هذه الجزئيات وانتهاء حصرها لعالم المستشرق. ففصل الجزئيات عن سياقات التاريخ - سواء كانت سوسولوجية أو ثقافية أو غيرها - هو شرط ضروري لتثبيت إسلاميتها وتحويل إيجابها المفاهيمي عن ما يتطلبه العالم الحقيقي إلى ما تفضيه أوهام الشرق المفترض. وهذا يفسر كون الشكل المثالي للخطاب الإستشراقي هو شكل التعداد، التام إذا أمكن. سبق أن وصف هذا على أنه نهج «تسريحي وتعدادي على نحو مطلق فما استخدام مفرداته إلا القيام بتجزئة وتقسيم ما هو شرقي إلى أجزاء طيعة»⁽⁹⁾. فليست النفعية العلمية هي ما يقف وراء هذه الطوعية في التصنيف الإستشراقي، فتصنيف الوحدات تحت عناوين عامة يصب في عملية صرفية تدخل الأشياء في إطار الزمرة الإسلامية من الموضوعات بتحويلها تبعاً لقوانين «الوجود الإسلامي» كما يتبدى في الإستشراق، وهو يؤكد على كون «الإسلام» أصل كل هذه العناصر التي تصنف تبعاً لقوانين تشكل الأشياء الإسلامية.

فالإستشراق إذن نمط تصور وإدراك وليس ضرباً من المعرفة. فهو يحدد الموضوعات ذات الطبيعة الإسلامية. من هنا الدراسات التي وصفها كروتشه Croce على أنها «جهالة فائقة»: الإكثار من التفاصيل التي لا تنماسك في إطار شيء هو أكثر بكثير من الترتيل بالفاظ «شرق» وأخواتها - وهي الترتيلات التي يسجلها برويتنية قاتلة باحثون في الفيلولوجيا الشرقية جاهلين تماماً لعلوم اللغة، ومؤرخون يجهلون تماماً علم التاريخ، وطلاب للأدب وتاريخه لا يقلون جهلاً في مجال النقد والذوق الأدبيين عن أولئك. بل علماء أنثربولوجيا بعيدين عن الإهتمام بالأنثربولوجيا⁽¹⁰⁾. وغني عن القول أن هذا النمط من المعرفة يعاد إنتاجه في بنية الأبحاث والمناهج في الدوائر الشرقية في الجامعات الغربية، حيث لا يزال بالإمكان الحصول على شهادة دكتوراه بناء على تحقيق نص (العمل الذي لا يبرهن على أكثر من معرفة القراءة والنجاح في اختبار للمهارات الوثائقية الأولية، ولكنه الذي يدفع صاحبه لأن يعتبر متمكناً من الشرقيات)⁽¹¹⁾. فهذه هي الملكة التي ينقلها للطلاب النسيج الأساسي للإستشراق - ومادته أساتذة الشرقيات - من خلال تكوين أساسه المادي لتعليمات شفهية وكتابية موجودة في المؤسسات الأكاديمية التي تزود بهادتها النموذجية من المقولات المضمرة في كل إشارة لما هو شرقي.

Said, *Orientalism*, p. 72. (9)

«Anthropology,» in: L. Binder, ed. *The Study of the Middle East* (New York: Wiley, 1976), p. 189. (10)

R.T. Antoun,

أما الملاحظات الخاصة بالمؤرخين من المستشرقين الواردة في:

C. Cahen, «L'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval,» *Studia Islamica*, no 3 (1955), pp. 93-96.

فهي لا تزال صادقة حتى يومنا. حول الفيلولوجيا الشرقية اليوم، أنظر:

Said, «Orientalism, Passim,» and AL-Azmeh, Ibn Khaldun, Chap. 2.

(11) يقارن مستشرق مزاجي معاد للعروبة بشدة وضع الإستشراق بوضع مفترض لخبراء في الفيلولوجيا الجرمانية الذين يعتبرون معرفة أغنية النيبلونغن *Nibelungen Lied* معرفة ضرورية وكافية لدراسة ألمانيا المعاصرة، ولمجموعة خبراء في علم الإجتماع المتخصصين بمجتمع ألمانيا الغربية الذين لا تعلم معرفتهم الألمانية عن إمكانية مخاطبة الباعة ونادلي المطاعم. ويزيد المستشرق بقوله لو أنه لم تحقق هذه الافتراضات لكانت النتيجة أفضل مما ينتج عن أعمال المستشرقين. أنظر: ←

إن أسس تحول الأحداث والوقائع، الذي يعتبره المستشرقون نموذجياً، إلى حجة، تقوم، كما رأينا، على الإكثار من وقائع تنتمي لطائفة عامة من الموضوعات. إلا أن هذا لا يعني أن المستشرقين يتسمون بنوع من الإسراف في سياقة الوقائع. على العكس، ليس ثمة إسراف فيما يتعلق بالإكثار اللانهائي من التفاصيل الذي يجنده المستشرق. ذلك أنه في غياب الأداة المفاهيمية القادرة على تحديد ما هو ضروري من الوقائع، وما هو كالي وزائد منها، تتخذ الغزارة في التفاصيل كناية عن التفسير الإيجابي. وقاعدة التعداد لا يمكن أن تتحقق إلا بالإكثار العددي. وفي حالة كالإستراق، حيث تتألف المعدودات من تفاصيل موضوعاتية ترجع إلى طائفة موضوعات معينة، فإن هذه التعددية تشكل تقسيمات فرعية ضمن مادة الطائفة الموضوعاتية ذاتها، وإيراداً لتفاصيل تنتمي لهذه المادة. فالتفاصيل تستنسخ بعضها البعض كما تستنسخ أصلها المشترك دون أت تضيف دلالة أو معنى أو حتى تعريفاً بنويها داخلياً لما هو معطى سابقاً في الطائفة العامة. وهذه الأجزاء التي يتم اختيارها من عالم الأعيان الحسية كأعداد تدخل ضمن تلك ما هو معطى سابقاً، ليست إلا أمثلة. فهي تكرر هذا المعطى - وهو طائفة المواضيع بخصائصها المسبقة «الإسلامية» - وتعيّنه في كثرة تجريبية، لكنها لا تخضعه لنمط علمي أو تحليلي من النظر، ولا هي ترفع ماديته بما يتجاوز هذه العينة المحسوسة.

إن اختيار أجزاء من عالم الحس تقوم بدور الوقائع، ومن ثم تمثلها في مواضيع، تمهيداً لاعتبارها وحدات خطابية، هو أساساً فعل تسمية. إنها العملية التي يتم بموجها تنسيب هذه الوحدات لمقولة ما، ومن ثم فعلها في كنفها بما هي عناصر في نثار عينيتها. ولهذا فإن التفسير بالرجوع للتعداد - أي بسياقة الشواهد المفردة - ليس نظراً في نمط وجود التفاصيل ضمن البنية العامة للمقولة، بل إيراد أمارات خارجية تشير إلى نتيجتها. وترتيب الأدلة المجردة من أية علاقة داخلية بين عناصرها أو بين الدليل والمقولة، ولا يكون إلا إردافيا (Paratactic)، حيث ترتب وحدات المضمون المفردة وفق تتابع نصي بحث لا يضارعه تتابع مفهومي، مما يجعل الترتيب الأبجدي مناسباً كأي ترتيب آخر - ولهذا، يمكن اعتبار الموسوعة الإسلامية ومثيلاتها، النتائج الأسمى للإستراق، فكل سرد غير تعدادي لا يكون إلا عرضياً. ومهما يكن من ترابط في السرد، فهذا الربط ليس من صلب عملية الجدولة هذه، إذ لا صلب ضروري لها، بل هو محصلة لترتيب إستدلالي خارجي. (12)

B. Lewis, «The state of Middle Eastern Studies», The American Scholar, no. 48 (1979), p. 373.

وقد يجد لويس البرهان على ما قاله في محاولة أحد أبرز المستشرقين في هذا القرن أن يتخذ من معرفته للعربية معينا لتطوير مفهوم العصبية عند ابن خلدون بحيث يصبح نظرية سوسولوجية عامة تفيد في معاملة الخدم كفائدتها في الدعوة لمفهوم الوحدة الإنسانية المسيحي. أنظر:

Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun, «Oriens», no. 1 (1948), pp. 1

H. Ritter, «Irrational Solidarity

(12) يقل استخدام الترتيبات الخارجية هذه وتنحى الدراسات الإستشراقية منحي أكثر «موضوعية» بعد العقد الثالث من هذا القرن، حين غدا من غير الجائز ترتيب الوقائع ضمن تبويات عنصرية وعرقية.

يجب القول على الفور أن الترتيب التتابعي الخارجي هذا هو ترتيب إختزالي حصراً، فإن كان عداه يخرج حكماً من نطاق التكرار الأبدي للمتداورات الذي هو الإستشراق. فالخطاب الإستشراقي يعتبر تسمية الكينونات الموضوعاتية مهمته الأولى، وتسمية هذه الوحدات تتم وفق واقع أكثر شمولاً يضم هذه الوحدات ويتمثلها، ألا وهو طائفة الموضوعات وجنسها الأعلى «الشرق»، طائفة تخصص وتفرد لها الوحدات الحسية العينية المندرجة تحت عنوانها وإسمها⁽¹³⁾. وفي هذه العملية، حيث نجد تفاصيل يتم اقتصاصها من قبل وحدة عامة من المواضيع التي تضفي عليها صفة الشرقية بفعل تسميتها «شرقية»، لا تشهد تعميماً منطقياً ضرورياً يرفع التفاصيل إلى كينونة أشمل، والتي أسميناها «طائفة موضوعات»، وإنما نرى عملية إلحاق وتنسيب للتفاصيل (لا الصفات) إلى جوهر⁽¹⁴⁾. فالوحدات الموضوعاتية التي تنتمي بطائفة موضوعات، لها وجود كأمانة، وجود يقوم بمجرد الإشارة إلى ما وراء فرادتها إلى فريدة أخرى تنتسب إليها. ثم هي تثبت خاصيتها هذه من خلال القيام بدور سردي دعاه بارت في دراسة للبنى السردية (Informants)⁽¹⁵⁾. تلك العناصر الخطائية التي توفر الحشو الحسي العيني لطائفة ما وتغلّفها برداء الواقع، والتي هي وحدات متفردة لمحتوى ما، دون التأثيرات السردية ذات الصلة.

والإختزال إلى طائفة موضوعات - «السنة» مثلاً أو «المدينة الإسلامية» - يتم تحت عنوان «التأثير». فالبحث عن التأثيرات وإيجاد خط أخصائي نسبي بين الأشياء، هو البنية الوحيدة ذات الأثر في الخطاب الإستشراقي. وفي جذر كل خط نسب نجد أصلاً ما يعتبره المستشرق بمثابة الشيء الأول - وبالتالي النموذجي - الذي يكون طائفة موضوعات، كالقرآن فيما يتعلق بالأخلاق النظرية مثلاً. ووراء كل الأحوال، ثمة أصل مشترك يحقق التكامل بين كل التفاصيل ويضفي عليها دلالة خاصة. هذا الخالق الوحيد هو الإسلام⁽¹⁶⁾ - وكان الإستشراق سلفية نظرية معكوسة - فكل عنصر في منظومة الأصول هذه يجذب تلك الوحدات الخاضعة لتأثيره جذباً غائياً. وبهذا فإن التسلسل الزمني للوحدات بين بعضها البعض مما ينقل التأثير من شيء زمني إلى آخر لاحق له، هو السلسلة التي تصف التفاصيل خطياً بحيث يعود كل لاحق إلى سابقه، وكل هذه إلى أصل يضفي عليها ماهيتها، تلك الماهية التي تثبت كل أثر كاستمرار وتكرار استنساخ لذلك الأصل وكتجسيدات الزمانية. لذا فاللاحق لا يضيف شيئاً للسابق أو سابق السوابق الذي هو الإسلام.

(13) حول الجغرافيا التخيلية للإستشراق، أنظر:

Said, Orientalism, pp. 54 and Passim.

(14) يجب الإلتقاء مع سعيد، المصدر نفسه، ص 72، في قوله أن الإستشراق نوع من الواقعية الجزئية (واقعية بالمعنى الفلسفي الذي درج في العصور الوسطى).

(15) in: Barthes, Images, Music, Text, trans. and ed. S. Heath (London: Fontana, 1977), p. 99

R. Barthes, «Introduction the Structural Analysis of Narrative»

(16) هناك شبكة واسعة من التنايلات بين مفهوم الإسلام ومنهجية الدراسات الإسلامية في كل من الإستشراق والمناسحي السلفية والإصلاحية على أنواعها، وقد أشرت إليها في مقالتي: «استشراق الأصالة»،

مع ذلك فالوتيرة الثابتة لهذا الإمتداد الزمني للجوهر، تراخى تحت الأثر الكمي - وبالتالي غير المؤثر في الجوهر - للانحطاط. فالأشياء الإسلامية تاريخ يوصف عادة بأنه مسار إنحطاطي - أو في أحسن الحالات، مسار نحو تخثر - لأصله ومبتدئه. لذا يوصف المسار التاريخي للحضارة الإسلامية عادة، على أنه ازدهار سريع لأصل، يتبعه، وبالسرع ذاتها، تصلب لبناء الأساسية التي تركد لما يقارب الألف عام لم يحدث خلالها من تغير - بغض النظر عن تغير السلالات الحاكمة والمذابح غير المجدية - سوى انحطاط للنوعية.

وعملية السرد للأصل بسيطة، فهي لا تقتضي عملياً من توفر العدة العادية للبحث الإستشراقي، أي الملكات الوثائقية الأساسية والدقة في تدوين الملاحظات. فهي تتألف من جرد المحتوى الظاهر للنصوص قيد الدراسة بحثاً عن التوازيات بينها على صعيد النصوص والأفكار الظاهرة والإشارات والإسنادات والمصطلحات. والتأصيل من خلال تطابق كهذا يعود لمفهوم التفسير الإستشراقي، ذلك المفهوم الغريب عن أية فكرة عن الكفاية البنيوية داخل النص أو عدمه، والذي يستند على سلخ المقولات عن سياقاتها التاريخية والمنطقية كممارسة عادية وطبيعية للفاعلية الإستشراقية، اللهم عدا الخطاب السجالي حيث يشار على هذا السلخ إشارة نقدية. وانتفاء العملية التفسيرية المستندة إلى تحليل النصوص تحليلاً غير اختزالي يجعل وكأنه انعكاس لغياب اللحمة البنيوية في الشرق كما يراه المستشرقون، إلا فيما يختص باستنساخ عناصر بعضها البعض. ينعكس هذا أيضاً في ابستمولوجيا الإستشراق بمفهومها لدلالة الألفاظ التي تعتبرها مجرد نسخة مطابقة للمضمون الظاهر للأقوال - وهو أصل المفهوم التجزيئي لعلم دلالات الألفاظ في الإستشراق، حيث يعج المعنى في قول ما هو مجموع أصولها، وإن اقتصر في أحيان كثيرة على المعنى العادي غير الفني لعناصر مفرداته. والأصول هذه ليست إلا محصلة الأصول الإشتقاقية لهذه الألفاظ - الأصول: من هنا كثرة الترجمات الحرفية والفاضحة في عدم دقتها وحساسيتها للأصل إلى اللغات الأوروبية للنصوص العربية، خصوصاً تلك التي ترجع للعصور الوسطى⁽¹⁷⁾.

وإشكالية الأصل الغائي التي تتوضح بالاحتجاج بنص أصلي كالذي نتكلم عنه لا تنطبق فقط على علاقات بعض النصوص ببعضها البعض فحسب، وكما أشرنا سابقاً، تمتد لتشمل تلك التي تربط النصوص والسياقات وطوائف الموضوعات بحقيقة وطبيعة ومبدأ أساسي بأصل تنتسب جميعها إليه. فليس ثمة شيء خاص مما يدرج تحت عنوان الإسلام، يقوم بذاته في الخصوصية التي يشكلها سياقه الخاص، إذ أن حقيقته مستمدة من حقيقة إسلاميته. وإذا سحب من هذا الخاص الجوهر الإسلامي الذي يملأ كل ما هو إسلامي، لا يبقى هذا الخاص إسلامياً. وطبيعة الطابع هذه، أي هذه الحقيقة المعروفة لنفسها والقائمة بذاتها (والتي تعرف ضمناً على أنها عكس للغرب) هي مبدأ اللاتغير في الإستشراق، ذلك الذي يؤكد تماسك مادته الموضوعاتية. إنها لا طبيعة تمتلك بذاتها خصائص الطبيعة كما تراها العامة والقرون الوسطى، حيث لا تستند طبيعة الأشياء إلى

(17) حول مفهوم «التأثير» أنظر: Al-Azmeh, Ibn Khaldun, Chap. 3 وأيضاً الفصل الثاني من المصدر نفسه بصدد الترجمات من العربية إلى اللغة الأجنبية.

علاقتها ببعضها، بل تعرف «بخصائصها الداخلية». فكما أن السقوط «من طبيعة» الأجسام كما قال أرسطو، «فمن طبيعة» ما هو إسلامي أن يكون له صفات سوف نستفيض في تفصيلها، هي طبيعة تنقل عبر الزمان خصائصها الأساسية، أي إسلاميتها، عن طريق التماس الزماني (التأثير- وانتقال الخصائص بالتماس فكرة سحرية) الذي ينقل الصبغة الإسلامية من خاص إلى خاص آخر دون أن يعمل هذا الخاص أو الأصل على إخصاب الطبيعة الداخلية للآخر. فالجزئيات تفترق للجوهر، وبالتالي للتبرير والتفسير، دون الرجوع إلى هذه الطبيعة. وهي تفترق لأية خصائص سرديّة باستثناء كونها عناصر تتجه غائباً نحو الشرق، الذي يكون مبدأ الضبط في نظام التابع المتراكب خارجياً على تجرؤ وتفرد وإرداف عناصر العلم التعدادي الإستشراقي.

وهذا الوصف للإسلام كمبدأ وطبيعة، هو ذلك الذي يحول خاصاً شارداً إلى واقعة من وقائع النظام الإسلامي. فإن إكسير الكيمياء العلم - إجتماعية هذه، الذي هو إسلام المستشرقين (السلفيين)، ينشط وقائع هاجعة ويدخلها في الإسلامية، بحيث تنتسب للمبدأ. هكذا هو الإسلام لباحث معاصر⁽¹⁸⁾:

«ينبغي اعتبار الإسلام، من المنظور التاريخي، كاستجابة متغيرة، متطورة، متحولة لتصور أجيال متعاقبة من المسلمين الأعمق للواقع... . والرباط بين مختلف هذه الإستجابات هو أصلها المشترك الكامن في التجربة النبوية وأدائها العامة، الجماعة الإسلامية».

وقد يسهل للأستاذ شارلز أدامز، صاحب هذه الفقرة، تبيان أن ما يعنيه بالتغير هو التغير وبذلك يعني أي اتهام بالتاريخية، فكل ما عليه هو تقديم تعداد مصاغ بشكل تسلسل زمني لمختلف «الإستجابات» سلسلة زمنية من المسلمين تجاه «تصورهم للواقع» - هناك الأصل الذي يقود هذه الردود له والذي يكمن في الجماعة الإسلامية وفي النبوة، وهو الأصل الذي يفسر تكامل الإسلام واستمراره التاريخي كإسلام. لهذا فالإسلام مفسر لذاته وقائم بذاته، وله طبيعة وواقع غير قابلين للرد لأي شيء آخر، سوسولوجياً كان أم تاريخياً. فهو متفرد تماماً، لا تخضع تعرجاته وتقلباته التاريخية لدفع غير الدفع الذاتي البحث من قبل «الجماعة» عبر أجيالها المتعاقبة واستجابة «لتصورها» طبقاً للظروف الخارجية المختلفة. غير أن هذه الظروف ظروف عرضية بحته بالمقارنة مع صلابة ما وراء التاريخ: ذلك أن هذه الظروف لا تغير أي شيء أساسي ضمن دلالة الإسلام، والتغيرات التي يحدثها الإسلام إنما هي تغيرات خاصة بالمسلمين استجابة لأنفسهم ذاتها. إن تغيرهم هو انتصار الخصوصية المطلقة أو بالتالي انتصار تكرار الشيء لذاته وبذاته تكراراً توتولوجياً، تلك الخصوصية اللامتغيرة والمنغرس في سلوك «الإنسان المسلم» بما هو مسلم، هذا المخلوق المنفصل كلياً وتاماً عن كل ما عداه وعدا إسلامه والمسجى بخصوصية بعيدة عن التاريخ وثابتة

Adams, «Islamic Religions Tradition» in: Binder ed. The Study of the Middle East, p. 31C. (18)

كفاءة ما وراء تاريخية⁽¹⁹⁾. والمرء يتساءل فيها بإمكان أي باحث، باستثناء بعض القساوسة الريفين من معلمي ذاتهم المولعين بالكتب، أن يتصور وجود إنسان مسيحي homo christianus ما يزال على ثبات جوهره الانجيلي وفي قارات خمس وبعد مرور عشرين قرناً، إنسان بإمكان خصوصيته تفسير وجود طائفة من سلط نفسه توبة في تورينغيا القرن الرابع عشر والتوماوية الجديدة، ناهيك عن مسار تاريخ التشليل الحديث.

هذا التصور ممكن في عالم الإسلام الذي خلقه المستشرقون، بل وضروري فعلياً، إذ بدون الإسلام كطبيعة ثابتة لا تتغير، لا وجود للإستشراق. بل إن هذا المفهوم ضروري لا يمكن الإستغناء عنه حتى في النزعة الإستشراقية التوفيقية المتلهفة وراء استيعاب كل الشذرات مهما كان تباينها، والتي يمثلها البرت حوراني. فبعد رفضه صراحة لفكرة «الجوهر» الإسلامي، متماشياً بذلك مع متطلبات الحس السليم بقدر تماشيه مع ضرورات العلوم الاجتماعية، يشير بالتأييد إلى أعمال كليفوردر غيرتز Geertz قائلاً إنه⁽²⁰⁾:

«حتى عندما يكون باستطاعتنا استخدام مفهوم «الإسلام» لتفسير شيء ما في ثقافة مجتمع ما، يتعين علينا استخدامه بحذق وبراعة، بما يتفق مع أسس التفسير الأخرى، فليس هناك «مجتمع إسلامي» بل هناك مجتمعات شارك الإسلام في تشكيلها، وتشكلت أيضاً بحكم موقعها الطبيعي، ولغتها وثقافتها الموروثة، وإمكاناتها الاقتصادية وأحداث تاريخها السياسي».

يشير بذلك حوراني صراحة إلى المميزات الواضحة للحقائق السوسولوجية والبيئية والحقائق الأخرى التي تدخل في صنع «التاريخ المحسوس». «فالإسلام» كما يقول، لم يكن ولا يمكن أن يكون مبدأ تفسير بحد ذاته، فهو مبدأ واحد فقط من جملة مبادئ تفسيرية. فالإسلام بالنسبة لحوراني، هو عامل فعال واحد في المجتمعات التي «شارك الإسلام في تشكيلها». غير أن خصائص الإسلام الجوهرية لا تخضع لتغيير تحت أثر رفض الإطلاق هذا، بل إن الإسلام يخضع هنا ببساطة لانتقاض قدر نسبي. والإسلام يتحول، من كونه مبدأ كلاً Totalitarian، إلى عنصر سببي واحد ضمن مجموعة من المحددات، فهو يردّ بصورة ثابتة إلى الحيز الديني، حيث يتكون من مقولات «عن ماهية الله وفعله في الكون، متجسدة في كتاب يؤمن المسلمون أنه كلام الله، ويتجلى في نظام عبادة وشرع ما تزال الملايين تعيش بمقتضاه منذ قرون طويلة⁽²¹⁾. وهكذا يهبط الإسلام من موقع سؤاله ما وراء التاريخي إلى مرتبة العامل المشترك للمعتقدات الإنسانية والشعائر والعبادات والمفاهيم، وهذا يؤدي إلى اعتباره إما كعامل أنفه من أن يتجاوز مستوى الوعي الفردي، وإما - وهكذا يجب في الواقع أن ينظر للإسلام (شأن كل الأديان) - بوصفه كياناً ذات إسمائية جذرية

(19) حول «الاسان المسلم» homo islamicus وأخواته من homo arabicus و homo sinicus، أنظر:

Said, Orientalism, passim, and Rodinson, «The Western Image and Western Studies of Islam,» p. 47

Abdel Malek. «L'orientalisme en crise,» p. 113.

Hourani. Europe and the Middle East, pp 14-15. (20)

(21) المصدر نفسه.

ويقوم بوظيفة دلالية خالصة في مجال المجتمعات والتواريخ والوحدات الجغرافية ذات التسمية الإسلامية، دون أن يكون لهذه الإسلامية نتائج أبعد من الوسم، ولا يتعداه ليتناول تحديد المكونات الداخلية لهذه الوحدات (22). ومع أن الإسلام لدى حوراني يبقى عاملاً واحداً ضمن عوامل أخرى حاسمة بدورها في تاريخ مجتمعات معينة، إلا أن هذا لا يقلل من حقيقة فعاليته النوعية الخاصة - فهو لا يجعلها إلا أكثر محدودية في مداها وخلالها. فثمة ملاين تبعاً لحوراني، تعيش وفق هدى الإسلام وإرشاده. وهذا الإرشاد لامتناهي المرونة، خاصة أن الإسلام يتجلى في ذلك الشيء القائم غير المحدد - «نظام الشريعة»، خصوصاً أن الشريعة الإسلامية، للمستشرقين، هي سطح التماس الوحيد بين ما هو إسلامي وما هو مدنس بالدنيا. ولذا فإن لنطاقها ومضمونها حدوداً مشتركة، وبصورة متكاملة تقريباً، مع المجتمعات الإسلامية. وبقدراً هي إسلامية، يرتبط بها «الشرع الإسلامي» برابطة الكفاية التامة والتمثيل الكامل. إذ بدون نظام الإرشاد هذا لن يكون المسلمون مسلمين، وبالتالي لن يكونوا موضوعاً للبحث في نطاق الإسلاميات. وبذلك يرجع الإسلام المنتقص إلى الإسلام الإشتراقي التام، بخصائصه كلها، ولو دون نطاقه. فبدون الإسلام كجوهر، حتى وإن كان عليه التراجع عن البعض من الواقع، فليس ثمة تاريخ إسلامي ولا موضوع بحث إسلامي كذلك. بدون الإسلام كطبيعة ما وراء تاريخية، لن تكون مؤسسات الدراسات الإسلامية إلا زائفة وباطلة وخرافية بمعنى ما. وبدونه، فالمسلمون الذين هم بوصفهم كائنات إجتماعية، يتصرفون «كأي جماعة محاطة بشبكة من التقاليد والحاجات الملحة» (23)، سيكونون فقط «كأي جماعة محاطة بشبكة من التقاليد والحاجات الملحة» - لولا أن التقاليد هنا لا يمكن أن تكون سوى الإسلام الذي يحدد فحوى وجوهر المجتمعات الإسلامية.

لا تترك لنا التوفيقية الإشتراكية التي استشرفناها إذن «الإنسان الإسلامي» بكامل مجده إذن، بل هو «إنسان إسلامي» جزئياً فقط وهو إنسان جزئياً أيضاً. يبقى الإسلام ليس كمجرد كتاب وشريعة، بل نموذجاً ما وراء التاريخي يصنع الكتاب والشريعة. دون ذلك، لن يكون هناك معايير يوجد بواسطتها «التاريخ الإسلامي والشرق أوسطي». إذ بدون الإسلام الذي يغدو موضعاً تاريخياً وجغرافياً، إلى جانب أشياء أخرى، وبدون الجغرافيا الطوطمية التي تحدد الإشتراق - أي التقسيم الميثولوجي شرق/غرب - ما كانت الدراسات الإسلامية لتوجد، ولما كان هناك مبرر لوجود أساتذة الإسلاميات.

(22) دافعت عن إسماينة كهذه في إطار إجتماعيات الدين في مقالتي: «مقدمات تأسيسية للإسلام المعاصر»، حيث طرحت مقولة كون الإسلام، شأنه شأن كل دين آخر، تميز في كنف أجزاء معينة من تشكل تاريخي - إجتماعي معين، لإشارات ترتبط وتغذي ذلك التضاد بين المقدس والمدنس الذي حمله التاريخ إسماً إسلامياً. بذلك لا تكون خصوصية الإسلام إلا في أشكال متميزة تاريخياً (وجغرافياً وثقافياً وإجتماعياً) تشكل استملاحات معينة لقاسم مشترك أدنى محتواه عقائد وعبادات ومحظورات وفروض أساسية.

(23) Hourani, Europe and the Middle East, pp. 14-15

لذلك لا وجود لموضوع بحث إسلامي بدون الإسلام الذي تتكون فيه الأشياء لأنها تتكون بالإسلام بكامل سطوته التوتولوجية . وهذا ينطبق على المستشرقين الذين يستخدمون الأساليب القديمة، وعلى أولئك الذين يستخدمون حسهم السليم ببراعة وبعيدا عن الشكوك حول إطلاق «الإسلام» المجرد، رغم أنهم عاجزون عن صياغة خطاب لا يستخدمه . وسواء كان على عاتق «الإنسان الإسلامي» تكوين موضوع البحث الإسلامي كلياً أو جزئياً، فما من أحد ينكر عليه دوره الحاسم في التحديد . إنه مشرب بقوة تقارب القوى الخفية، تشق مسارها الطبيعي دونها اعتبار لأي شيء داخلي، بما في ذلك الزمان، تسوق الأشياء وتسميها «إسلامية» .

- ظ -

بعد تبيان بنى الإستشراق المعني بالإسلام نوجه اهتمامنا نحو محتوى هذه البنى، المحتوى الذي سبق أن سقنا عدداً من عناصره - من مدينة إسلامية وشرع وما إلى ذلك - في سبيل توضيح بعض النقاط المطروحة . وسنعمل على وصف الأسس العامة لهذا المحتوى، ثم على تقديم وصف متكامل لوحداث الخطاب الإستشراقي في بناء المنطقة .

أما المحتوى التفصيلي للإسلام، فهو يرتبط بأصله - أي بالإسلام - تبعاً لمفهوم العمومية الذي أسلفنا تحليله والقائم على الرد الإسنادي . وبإمكاننا التعبير عن ذلك بقولنا إن الإسلام هو مجاز مرسل Synecdoche معمم للأشياء الإسلامية، بينما هذه الأشياء التفصيلية الإسلامية، أكانت أجناساً كطوائف الموضوعات أم أنواعاً كوحدات الموضوعات، تشكل مجازات مرسلة مخصصة للإسلام . فبالإسلام، كما رأينا، منبع التأثيرات التي ينقلها الزمان عبر طوائف موضوعاته التي تقضي وجودها الحسي العيني في صورة وحدات مفردة للمضمون (النصوص والأقوال والأخبار والأفكار والآثار)، تلك الوحدات التي يصار إلى إثبات إسلاميتها (أي فحواها الإستشراقي، وبالتالي رؤيتها الإستشراقية) بالرجوع إلى أصلها في الإسلام، الأصل الذي يسري فيها والذي تستنسخ بناءه في داخلها .

كذلك رأينا أنه في علمية الإسناد إلى الشرق (الإسلام) هذه، لا نشهد استدلالاً بقدر ما نحن نرى إلحاقاً. ذلك أن الرابطة بين الأقوال في الخطاب الإستشراقي، ليست بالرابطة التي تحمل ضرورة مفاهيمية أو منطقية، بل هي رابطة ينشطها فعل التسمية بناء على الأعراف والتقاليد التي تشكل الملامح العامة للشرق في أعين المستشرقين والتي هي عبارة عن رد الواقع إلى نموذج لما هو شرقي . وهذا العرف هو دليل المستشرق للشرق وهو تشذيب ما هو شرقي ليكون شرقاً للمستشرق . والعقدة في الشرق الإسلامي تتشكل من تضافر وانبثاق النقاط المرجعية الحسية التي تنتج عن هذا الرد الإسنادي . وهذا يتكون من مجموعة من المواضيع والرموز الموجودة في ثنانيا الثقافات الشعبية والأدبية الأوروبية التي يستدعي بعضها البعض، علاوة على أن كلا منها عبارة عن ممثل واحد في هزلية إدوارد سعيد . إن هذا النظام للمواضيع، أي نظام الإسلام، يشكل ما

أشرنا إليه بكلمة «أعراف» وتكون هذه الوحدات مواضيع بما هي عناصر تصور جماعي، كما تكون وحدات موضوعاتية بما هي عناصر سردية، بينما تكون مقولات بما هي عناصر منطقية.

إن هذه هي ما يشكل «الأعراف» حسب قاعدة الإنشاء البسيطة التي ذكرناها والتي سنعمل على توضيحها. إنما ينبغي أن نوضح أولاً متعلقات مخزون الموضوعات هذا الذي واجهنا حتى الآن أمثلة منه دون إيضاح متماسك لبناء. ولن نجد عبارة عن هذه العنديات الثقافية المألوفة في أوروبا أوضح وأكثر شمولاً من دراسة «المحمدية»⁽²⁴⁾، في ذلك الإفصاح الكامل عن الموضوعات التاريخية الخاصة بالعصر البورجوازي - الرأسمالي الذي تشكله «فلسفة التاريخ» لهيغل⁽²⁵⁾.

فأصل الإسلام، لهيغل، هو عبادة الواحد الأحد حصراً، عبادة يتممها «التخطيط لإخضاع الوجود الدنيوي للواحد الفرد». فالحياة الدنيوية، وبالتالي الحياة الحقيقية، تعتبر إذا علماً تكونه السلبية التي تفتقر لكل بنية وشكل، إلى حد أن المسلمين، ككل، لا يمكن أن يوحدهم إلا الرباط الأفقي الذي يربط الإنسان الفرد بالواحد الأحد. وإلى جانب هذا الرباط القوي الحصري ينكشف اللاشكل في «اتساع العالم اللامحدود». والمسلم اللامبالي بالتركيبة الاجتماعية «ينخرط في دوامة القدر التي لا تتوقف»، لينصب سلالات حاكمة «مجردة من رباط التماسك العضوي» والتي تنتمي، كما توصف إمبراطوريات الشرق الأخرى، «للمكان فقط، إن جاز التعبير»⁽²⁶⁾، والتي بسبب علاقاتها التي لا شكل لها بعالم العيان المحسوسة، لم تملك إلا أن تنحط. إن النتيجة الطبيعية لمبدأ الإنشاء الحصري للواحد هو أن الفعل في عالم المحسوس غير المتشكل لا يمكن إلا أن يكون (24) إن شفاعة هذه التسمية للإسلام إنما تنم عن شيئين: أن الإسلام يمكن أن يفهم قياساً على المسيحية المسماة بإسم مؤسسها والقائمة جزئياً على تاليه هذا المؤسس، وإن الغرب حر في تسمية موضوع دراسته ما يشاء دون الإلتفات للوقائع لدى موضوعه. مما يترجم على صعيد التسمية علاقة سلطة. لم يتوان مستشرق كبير مثل هاملتون غيب على تسمية كتاب له «المحمدية»، ليس فقط في الطبعة الأولى التي صدرت في العام 1949، بل حتى في عصر القومية وفي طبعة العام 1961.

Hegel, The Philosophy of History, trans. J. Sibree (New York: Dover Books, 1956), pp. 355G.VV F (25)

إن إدخال هيغل الإسلام في إطار العالم الجرمانى وليس ضمن العالم الشرقي لا يغير من محتواه.

A. Groschard, Structure du (26) المصدر نفسه، ص: 105. نحو النظم الإستبدادية الشرقية، أنظر:

Sérait la fiction du despotisme asiatique dans L'Occident classique (Paris: le Seuil, 1979).

وللأسف لم أستطع الاستفادة من هذا الكتاب القيم ومن تحليلاته الثاقبة للإستشراق، إذ لم أتمكن من قراءته إلا بعد كتابة هذا المقال. وبالإمكان أيضاً مراجعة التحليل الثاقب لآراء مونتيكيو للإستبداد الشرقي في:

L. Althusser, Politics and History, trans B. Brewster (London: New leftbooks, 1972) pp. 75

يصبح تاريخ النظم الإستبدادية خالياً من كل شيء عدا القتل والأهواء وقلما نرى تدويناً كلاسيكياً لهذه النظرة عند:

E. Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, 5 th. ed. (Paris: 1879), p. 11 (hence forth cited as Histoire générale).

هناك تدويناً حادفاً لدى مؤرخ المغرب غوتيه: «إن كتبنا تاريخ المغرب... لا بد وأن ينصب اهتمامنا على تحليل، وإن استطعنا، على تفسير الأحداث الكبرى، ومن ربط أي منها بآخر». أنظر:

E F Gautier, « Un Passage d'Ibn Khaldun et du Bayan, » Hespéris, no 4 (1924), p. 311

فعلا يتعالى على كل ما هو محسوس: التعصب. فالتعصب نمط في الواقع مناسب جداً في هذا الإطار، إذ هو ليس إلا «حماس لشيء مجرد»، حماس «مجرد وبالتالي شمولي... لا يحده شيء، ولا حدود له، ولا يكثر بأى شيء عداة إطلاقاً». لذا حين نخذ التعصب للواحد الأحد، وبغياب كل الأهواء ما عدا الفردية منها، فإن «الشرق ذاته... يفرق في الرذيلة الفاحشة... وبما أن اللذة الحسية كانت قد أجيّزت في الشكل الأول الذي اتحدته العقيدة المحمدية حيث صوّرت على أنها مكافأة المؤمن في الجنة، فإنها حلت محل التعصب. وفي الوقت الحاضر، نجد الإسلام وقد تراجع وغاب منذ زمن طويل عن مسرح التاريخ العام، وتراجع إلى الراحة والطمأنينة الشرقية.

ليس في هذه العبارة الهيجلية عن التصورات الأوروبية العامة أية عناصر غير مألوفة. وهي موجودة بصورة فردية أو مترابطة في أبحاث المستشرقين. وحين تكون العناصر المفردة هي موضوع البحث، لا توجد بصورتها الفردية الخالصة بل تحمل ضمناً الخصائص التي غرست فيها من خلال وصفها في النص المتكامل، ذلك لأنه في النص المتكامل هذا إتساق تام لعناصره حيث لها علاقات محددة بعضها ببعض الآخر. والقيمة العظيمة لعرض هيغل، إنما تبدى في تبيانهِ لإتساق هذا الشكل، ذلك لأن العناصر وعلاقاتها تشكل لدى هيغل بنية مواضيعية يستمد منها كامل المواضيع الإستشراقية وبالتالي ثبات وطوائف الموضوعات.

النظرة المتمنعة ستكشف لنا أن كلا من المواضيع المحددة الواردة لدى هيغل وفي الإستشراق عامة، ترتبط برابطة الإفتراض المسبق، كما ترتبط بهرمية للمجازات المرسلّة التي تتولد عبرها مواضيع عن مواضيع أعم. إن أصل الإسلام ومبدأه فهمه للألوهية. فالإله هو الواحد الأحد المطلق الذي لا شريك له والذي يرد كل ما لا يلتحق به مباشرة إلى اللاشكل واللامعنى والفوضى التامة. وبذلك يكون لدينا طائفتان من الموضوعات المحددة بوضوح كنقطة انطلاق للعملية التوليدية التي يضع بموجبها كإستشراق موضوعاته: التدين الإسلامي المستبد والشامل لكل شيء، ونظيره (أي نقيضه) المنطقي والحسي. الأول هو انطباع فكرة للألوهية هي متشكّلة ومبنية بصرامة إلى حد يمكن ردها فيه إلى نقطة تحد كل شيء آخر في وحدانيتها. أما الثاني فهو الفوضى التي تتكون من ما تبقى بعد الألوهية للعالم الديني، فكل ما ليس متعلقاً مباشرة بالإله لا يخضع لقوانين ولا لمبادئ تنظيم. فوحدانية الإله في الإسلام لا تتجلى في علم اللاهوت فقط، بل هي تتجلى عملياً على الدوام في كونها حصراً نقطة السلطان في علاقة سلطوية تكون هي المعيار المرجعي الوحيد فيها.

من هذه الأساسيات البسيطة يمكننا أن نستمد توليدياً عناصر أخرى للنصر المألوف عن الشرق. إن حصريّة المرجع لا تعزز الجمود اللاهوتي الخائق فحسب. بل، وانطلاقاً من تجريد وحدة الألوهية المنظمة لكل شيء، تعزز الجمود في كل تلك الجوانب من الحياة ذات العلاقة بالتدين، والتي تعتبر الشريعة الإسلامية أساسية بينها. فالمجال الديني من الحياة يمتد ليشمل نواحي الحياة الدنيوية التي ينظمها الإسلام في جانبه التشريعي. لذا فإن ميادين التشريع تحاكي

بنية الإيمان المتعصب بالاله الواحد، ولا يعود دورها بذلك تنظيماً للحياة الحقيقية (كما هو في الواقع)، بل يصبح، للمستشرق، مجرد مثال ملموس على ممارسة فكرة الوحدانية، إذ يتخذ الفقه حصراً شكل الورع الذي، بالرغم من وجوده الممكن في أعماق نفوس المشرعين، إلا أنه أمر لا علاقة له بالشريعة. فالتدين يستوعب الشريعة ويستغرقها كلياً، والشريعة ضرب من ضروب ممارسة التدين (ليس ممارسة التشريع)؛ وكل ما لم يدخل نطاق الإستغراق هذا، لا علاقة له بالتدين، وبالتالي بالإسلام.

التسلسل الناجم من تفرع واستنساخ البنى الناجمة عن فكرة الألوهية التي تشكل الإسلام يولّد مواضيع خاصة ذات مرتبة أدنى، من لاهوت متجمد مهووس وتشريع شعائري غير متميز نموذجياً عن اللاهوت وعن العبادات عامة. والعلوم الإسلامية كذلك غير متميزة، هي متميزة من حيث تفاصيلها الموضوعاتية، بيد أنها لا تختلف من حيث الميزة الطقسية والعبادية الأساسية التي تؤلفها: فهي تعمل - حصرياً تقريباً - لتثبيت الفكرة الدينية التي يعتبر كل ما عداها ثانوي. إن الغاية من كل العلوم - سواء أكانت علم التفسير أم العلوم اللغوية العديدة التابعة له، كعلوم الحديث والفقه والكلام وغيرها - هي علوم تتعلق حصراً بقدسية النصوص، وليست غايتها سوى تثبيت واسترجاع المواقف الدينية الأساسية بشكل مستمر. لذلك فهي للمستشرق كتلة متجانسة من «التعاليم الإسلامية» التي لا تهايز من حيث الجوهر والهدف عن وظائف الدين الأخرى. إن كون بنيتها الوحيدة تثبيت أصلها النصي المقدس عملية لا تسمح بنشوء اختلافات نموذجية بينها، وما يرافق تلك من خصوصيات ثقافية وسوسولوجية بفعل العوامل التاريخية أو السياسية (إلا بالقدر الذي تقوم فيه الأخيرة بالسماح وبالمنع). من هنا يمكننا تفسير إصرار أبحاث الإستشراق على أن الحضارة الإسلامية هي نتاج تلك الكتلة الإنسانية اللامتميزة المسماة «فقهاء» الذين ظلوا عبر القرون «وصاة على التعاليم»، وصاية وكيانا لا تحايزات داخلها، تماماً كالعلوم اللامتميزة التي كانوا يحرصون على نقائها. من هنا يمكننا تفسير اقتصار دراسة الشرع الإسلامي في الغرب على تشريعات تفصيلية تتعلق بمسائل تقع ضمن إطار الطوائف الموضوعاتية للتشريع المستوحى من الرومان، في حين يتم تجاهل المبادئ الأساسية للشرع الإسلامي كما تتبدى في خلاصة الأبحاث اللغوية والدلالية والتاريخية والمنطقية التي تتقاطع علم أصول الفقه.⁽²⁷⁾

فالتدين عبادة صرفة، وكثدين دينوي تعبر عنه العلوم يستنسخ مرة أخرى في الحياة الحقيقية. فالإنغماس في دوامة القدر والحظ إنما يحدث لأن النظام العام للديانة الإسلامية خال من أية فكرة بنوية يمكن أن تفصح عما يخرج عن نطاق الواحد. وفي العالم المحسوس، نجد نسخة أخرى عن هذا الاله الواحد في نظام السياسة الإسلامية، حيث تسود حالة من اللا - إنبناء الاجتماعية المطلقة، وحيث يصبح التاريخ تاريخاً سياسياً بحثاً بأكثر معاني الكلمة سطحية من كون

(27) يجب ذكر استثناء هام :

J. Berque, Essai sur le méthode Juridique maghrébine (Rabat: Marcel Lefores, 1944)

كما يجب التنويه بأعمال روبر برنشفغ في مجال تاريخ الفقه.

مادته الصراع التعسفي على سلطة إستبدادية بين قوى لا يميزها إلا كونها أطراف في صراع على السلطة. فباستسائها علاقة الله بالعالم، لا يمكن أن تكون علاقة الدولة الإسلامية برعاياها إلا تلك التي يتم من خلالها زحهم بصورة تعسفية في نظامها الإستبدادي. فنهج الحكام المسلمين المطلق للعالم هو من صميم طبيعتهم وطبيعة عالمهم: الأول لأنهم حكام مطلعون مستبدون والثاني لأن عالمهم منعقد الشكل وبالتالي فهو مفتوح كلياً أمام الحاكم المستبد دوناً أية مقاومة، وتتم القدرة الحاكم المستبد. وتخصيص أكبر، فإن هذا المفهوم سيقدم الوفير من الموضوعات التي ما على البحث الإستشراقي إلا استحضارها توليداً عن أصولها النوعية، منها مثلاً المدن الإسلامية⁽²⁸⁾. اهتمام المستشرق لا ينصب على طبيعة المدينة اللامتلورة أو على سوسيولوجيا اللاتيلور. وليس سبب ذلك الإهتمام عدم وجود لمجتمع غير متبلور، ناهيك عن وجود وحدة عمرانية أساسها اللاتيلور واللاتشكل. بل على العكس تماماً، فاهتمام المستشرق بالمدينة الإسلامية هو سبب لا - شكلها أساساً ولا - شكلها هذا هو ما يجعله يعتبرها مدينة إسلامية. فاهتمام المستشرق، كما رأينا، هو إثبات إسلامية الأشياء، وتبرير تسميتها الإسلامية.

- 4 -

يتناول القسم الأخير من تحليل هيغل «للمحمدية» أثر الزمان على الكيانات الإسلامية فموضوع الإنهيار الحتمي والطبيعي تقريباً لما هو إسلامي هو المتمم الطبيعي للشكل الذي ما هو إلا نتيجة طبيعية لإطلاق ولا تعين فكرته الأساسية - وبالتالي للاواقعية الأسس التي تستند عليها، وعدم طبيعية هذه الفكرة والنظام الذي ينشأ عنها. والتفجر الغريب للإسلام وانطلاقه من الصحراء وفتوحاته اللامعقولة للعالم لا يمكن أن تجد موازياً لها إلا في انهياره السريع. هذا ما يمكن استخلاصه من اللاعقلانية التي تربط الإسلام بالعالم⁽²⁹⁾. وفكرة الإنحطاط بحد ذاتها علاقة أخرى بمسبباتها مستقلة عن السابقة، وهي التي قامت بين الشرق والغرب عقب الحروب الصليبية في إسبانيا والشرق والتوسع الرأسمالي في أوروبا. أما فيما سبق ذلك فلم يكن قدر الإسلام إلا التراجع الأخلاقي. ففي عهد هيغل كان عالم الإسلام قد أرتد إلى الوراء، كما يقول، ولم يبق طرفاً فاعلاً في التاريخ بوصفه سيروية تطورية، إذ كان قد استهلك واخضع، ولم يعد يشارك أوروبا مسيرتها في التقدم باتجاه غاية التاريخ (كما يراها الحاضر) وهي ليست إلا هذا الحاضر المحدد تبعاً لمقولات نختاره من عصر الأنوار.

إن خصوصية الغرب واختلافه عن الشرق، إذن، هو العنصر الأساسي في تكوين الشرق ذاته وفي تكوين المادة الموضوعاتية التي نشأ منها. فالغرب (تبعاً للغرب) هو المسيرة الطبيعية القومية

(28) أنظر: Al-Azmeh, «What is the Islamic City».

(29) هناك وصف جيد وهزلي لنمذجة التاريخ العربي بهذه الصورة بقلم مستشرق معادي للعروبة ومن أصل عربي، أنظر:

للتاريخ، بدءاً في العصور القديمة مروراً بالعصور الوسطى حتى الوقت الحاضر. اللاتاريخية والخواء التاريخي هما النصيب الطبيعي لكل ما لا يتجه نحو الغاية ذاتها. إن ضيق الأفق والإقليمية الساذجة هذه ميزة كل الحضارات، وإن الغرب، مفتتاً بمفهوم القدر التاريخي الفريد الذي يراه في نفسه، كما كان مفتتاً بفكرة السيطرة العالمية والتوسع، قام بعملية تمثيل فكري للحضارات الأخرى، ولم يستطع تقبل فكرة اختلاف الآخرين عنه قبولاً فعلياً يجعله ينظر إليهم ضمن مقولات خاصة بهم وليس به. فقد ثبت الغرب خصوصية الحضارات الأخرى وعين بعدها بوسيلة تناسب إنتصار إقليميته الثقافية الضيقة: فقد قارنها بنفسه، ليس من حيث المفاهيم المطلقة فقط بل أيضاً من حيث التصنيفات التي يستخدمها لإدراك ذاته.

من هنا، لا مرأ أن يرى هيغل أن ألوهية الإسلام يعرفها النقص، وذلك حصراً بالمقارنة مع ألوهية المسيحية، حيث يتزاور وعي الذات مع الجوهريّة وبذلك يتحقق الشكل الناضج والمكتمل لكل ألوهية. وهذا يتيح المجال لنمو الأخلاقية التأمليّة - وبالتالي العقلانية (Sittlichkeit) - بدلاً من الأخلاقية الامتثالية الواعظة (Moralität) التي لا يتجاوزها الشرق، مما يسمح بالتالي بظهور عالم الأفراد العيني المرتب المنظم وهو المجتمع المدني - «نظام الحاجات» كما اصطلاح على تسميته في فلسفة الحق (الفقرات 189 وما يليها). فالتدين الإسلامي وما يلزمه من اختلاط واضطراب إجتماعيين يعتبران شكليين ناقصين من أشكال النظام المسيحي الجرمانى. فهما بالمقارنة مع هذا الأخير نسخة ناقصة متعرجة للحرمان: قداسة ناقصة، أخلاقية خارجية محضة، وغزارة صرفة للحاجات المادية والأهواء الدنيوية دون نظام. في الإسلام ألوهية مجردة تخلو من جوهر ذاتي، وسلطة زمنية مجردة تخلو من نظام العقلانية ونتائجها في عالم الأهواء والحاجات الفردية.

وإسلام هيغل من منظور بنيته المنطقية مجال نشاط لعنصرين، أولهما إفتراض ومن ثم وضع روح العالم الجرمانى - المسيحي كغاية وبالتالي كحالة سوية متكاملة، وثانيهما إيجاد وتحديد فرق وتميز بين المبادئ الأصلية لكل من الشرق ومن هذا العالم أولاً، ومن ثم بين المظاهر الناجمة عن كليهما. ويعاد انتاج هذه العملية في أبحاث الإستشراق. لكن في حين تقوم فوارق هيغل بناء على معايير الكشف التاريخي للواقع كما يراه، فإن أتراب هيغل في الحضارة لم يفهموا من الغائية والحتمية إلا نتائجها، دون الإلتفات لتاريخية عناصرها الماضية أو حتى حقيقة وجود هذه العناصر، بحيث لم يفصل هذا النتاج عن السيرة إلا إسمياً. لقد كانت إقامتهم للفوارق بين الغرب والشرق أكثر جدلية وضيق أفق، إلى حد أن الفرق أصبح تضاداً عكسياً⁽³⁰⁾. وقد عبر رينان عن هذا بصورة صريحة قبل زمن طويل جداً إذ قال «وهكذا فإن العرق السامى يحد - حصرياً تقريباً - بصفات السلبية، وأبرزها غياب الفواصل وغياب التعقيد والتطلع الحصري نحو الواحدانية»⁽³¹⁾.

(30) مع أننا لا نختلف مع العروى حول كلامه عن لعبة التناقضات والتعاكسات في الإستشراق، إلا أننا نختلف معه في أصولها، فهو لا يراها إلا نتاجاً لاقتضاء منهجي ذات فحوى يكاد يكون أداتياً، بدلاً من رؤيتها على أنها بنية أساسية من بنى الإستشراق. أنظر:

Laroui, «The Arabs and Cultural Anthropology», p 53

Renan, Histoire générale, p 16 (31)

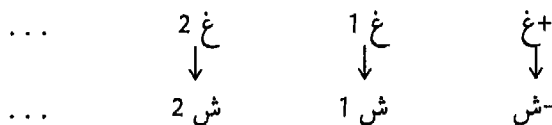
فالشرق يحدد بأنه ما ليس غربا - أي منطقيا - لا غرب . فالفارق بينهما ليس فارقا عاما، بل هو فرق معين بكل معنى الكلمة، هو فرق يحدد نمطه بالعكس، كما رأينا في الوصف الهيجلي الذي مر. فالخطاب الإستشراقي يولد طوائف موضوعاته بواسطة قلب معنى المصطلحات التي توصف وتبويب بها ثقافة الغرب، عادة، قيمها ومؤسساتها: العقلانية، السياسة، المجتمع، العلم، المدن... الخ. وبذلك فإن التعريفات الإسلامية هي عكس لتلك الغربية. فحيث يعتبر الليبراليون نظام الغرب وعلومه نظاماً عقلانياً في السياسة وفي الأخلاق، وفي الإقتصاد - وهو ما أطلق عليه هيجل مصطلح الذاتية الواعية للذات وما يدعوه أتباع ماكس فيبر بالعقلانية الأدائية - ونظاما علميا في جميع مجالاته وخصوصا الفكرية، فالشرق يوصف في هذه المجالات ذاتها بلا عقلانية الإستبداد السياسي المجرد والتعسف الأهوائي في علم الأخلاق والجشع أو احتكار الأقلية وتسلطها في الإقتصاد، والتزيتل النصي والمنكفيء على ذاته في العلوم. وهذا القلب للدلالات يؤثر على تحديد معنى الوحدات وعلى الوحدات ذاتها على السواء. فعندما تتولد لاعقلانية الإستبداد عن عقلانية الديمقراطية، فإن ما يتولد أيضا هو التعريف الضمني لمصطلح «إستبدادي» إضافة لطوائف الموضوعات «نظام استبدادي»، «حاكم استبدادي»، وغيرها.

كذلك فعندما يتولد الإيمان عن العقل⁽³²⁾ فليست البنى الداخلية للإيمان الاطلامي للتدين الشرقي هي وحدها ما يدخل في علاقة تضاد مع الدين الطبيعي deism الذي يطبع المفاهيم الغربية الحديثة، صراحة أو ضمنا، كما أنه ليست فقط مواجهة تضادية للعلوم التفسيرية ذات المنحى الإرتجاعي recursive والتي تهدف حصراً إلى إعادة تثبيت واسترجاع أصولها (القرآن... الخ) مع نظام للعلم يقوم على الحرية العقلانية والبحث المفتوح والحل الخلاق للمسائل pro-blem-solvin بل إن تولد الإيمان عن العقل هو خلق نظام وهمي للعلوم المسماة إسلامية على صورة هي عكس تلك التي تعرف بالعلوم الإجتماعية والطبيعية الأوروبية، ووضع بنية لها هي إرتجائية وتفسيرية حصراً. في الحقيقة لا بنية إرتجائية كاملة في العلوم الإسلامية، رغم أن أهدافها الإرتجائية تظل موجودة، إلا عندما تعرى بناها الأساسية وتستبعد، مثلما لاحظنا فيها سبق بالنسبة للشرع الإسلامي، حيث لا يتم تجاهل البنية المنطقية لهذا العلم وحسب؛ بل تم تجاهل فاعليته التشريعية بذاتها أيضاً. وهذا يظهر بكل وضوح في تصورات جيب وروزنتال حول الماوردي التي ترى أن نظريته في الخلافة وإمارة الإستيلاء لا تعتبر فعل تشريع بل تعتبر نوعاً من «التوفيق» بين الواقع وبين الخلافة الموضوعية كمرجع قار في بنى أيديولوجية لا يوضحها المؤلفان. وهكذا فالله يتولد عن الإنسان (أو عن مسيحية هيجل، التي تحمل جل إنسان عصر الأنوار)، وتتولد المدينة غير المتبلورة عن الكومونة، كما تتولد القدريّة عن التقنيّة والديمقراطية، ويتولد الشرق عموماً عن الغرب تحت مختلف أبوابه التي تشكل مقولات أنثروبولوجيا عصر الأنوار.

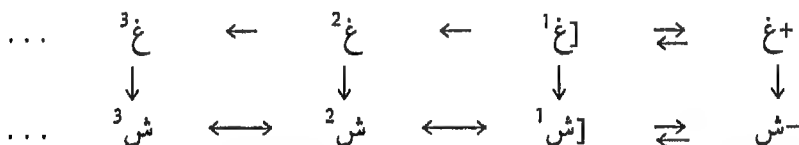
لذلك إذا أردنا أن نرمز للشرق بالحرف ش ولطوائف موضوعاته /مقولاته الأساسية الخاصة

(32) جرت مناقشة هذا الموضوع في: Al-Azmeh, Ibn Khaldun, Chap. 3

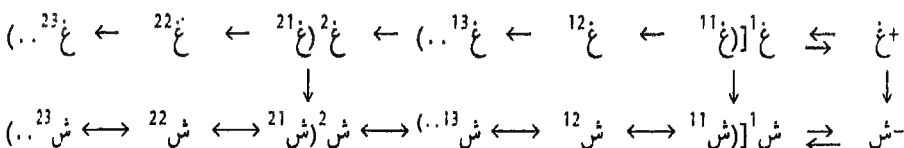
بالأحرف ش، ش 1، ش 2، ش 3...، وإلى الغرب ولطوائف موضوعاته/مفولاته الرئيسية بالأحرف غ، غ 1، غ 2، غ 3... الخ. فإننا نتوصل إلى النموذج التوليدي التالي:



وقد سبق أن رأينا أن العلاقة بين عناصر سلسلتي الصيغ الصرفية ش، ش 1، ش 2، وغ، غ 1، غ 2... هي علاقة تخصيص مجاز مرسل (Synecdoche) وتعميمه (وهذه تتمثل بـ \Rightarrow). وعندما يقوم الإستشراق بفعل التسمية، فإن في هذا الفعل تمثل الغرب عموماً - أي غ - للعناصر التفصيلية الشرقية (ش 1، ش 2...) عن طريق عكس الدلالة التي للمفردات الغربية. والعلاقة بين العناصر الداخلية لكل من غ وش هي علاقة توليدية وعلاقة أجناس بأنواع. لكن بما أن الغاية فيما يختص بالشرق هي التسمية، وبما أن ميادين الشرق تتضمن عالماً من تعريفات الأشياء الشرقية الوافرة، والتي يستدعي بعضها بعضاً كما تتداعى الصور في سياق الرموز الخطية النموذجية، فإن ش 1، ش 2... يمكن أن تتبادل الأمكنة ضمن حدود طوائف الموضوعات المتقاربة وضمن هذه الطوائف ذاتها، إذ أن وظيفة كل منها هو البرهان على الإسلامية وتبنيها. ذلك أنه يجب ألا ننسى أن الحركة من ش إلى عناصرها، من حيث البنية المجردة، هي انتقال لقيمة أضيفت على ش ضمن إطار العلاقة بين ش وغ - وهذه التبادلية مفقودة بين غ وعناصرها لأنها وسائل معينة ومحددة للتسمية وليست عناصر مساهمة من أجل التسمية. وبذلك:



فضمن حدود كل من عالمي الشرق والغرب، ثمة علاقات هرمية بين المواضيع، كنا قد أوضحنا أسسها خلال نقاشنا لمفهوم هيغل للإسلام وخلال سياق البحث. ويعاد توليد هذه العلاقات الهرمية في مجال كل من الطوائف والوحدات الموضوعاتية المنتمية إلى الشرق والغرب. وهكذا:



حيث تمثل الأحرف القائمة طوائف المواضيع/المقولات، وتمثل الأحرف الفاتحة الوحدات المفردة للمضمون التي تتجمع في هذه الطوائف. والوحدات من النوعين قابلة للإمتداد والزيادة

اللامحدودين بشرط كون ش سلبية بالنسبة ل غ (أو الشرط الأقل صرامة ، وهو الشرط الافتراضي التاريخي البحث المتمثل «بروح العصر» كالتى تنتج تحت وحدات للمضمون سريعة الزوال والتي لا يكون لها دائماً موضع في البنية قيد البحث⁽³³⁾). وغني عن القول، أن هذه المرونة الموضوعاتية اللامحدودة إنما تتوقف على استيلاء الخطاب الإستشراقي على أقسام متزايدة من عالم الحس. غير أن هذه المرونة لا تسمح ولا تستتبع مرونة بالنسبة للعقدة التوليدية للبنية. فالسلسلتان ش و غ ليستا مفتوحتين تماماً. إذ ثمة محدد لحرية موضوعاتهما في انغلاقية الأصل الذي يمكن أن يوسع إنما لا يمكن أن يستوعب كل شيء. إن غ هي القيمة الأساس لهذه الحلقة التي تبدو ش بالنسبة لها نوعاً من كناية مقلوبة.

ولعله ممكناً، وإن لم يكن مفيداً، وضع قائمة مجرد طوائف الموضوعات التي تتحقق من خلال البنية النموذجية التي تم تبيانها. فكل ما يتطلبه إعداد قائمة كهذه هو تمهيط مدونة الإستشراق الكبرى، الموسوعة الإسلامية، وتصنيف موضوعات مادتها. فتصنيف كهذا يمكن أن ينظم بحسب الفئات التي تنظم الترتيب الغربي - إقتصاد، مجتمع، سياسة، دين، حضارة - أو طبقاً لأنثروبولوجيا عصر النهضة - عقل، حرية، إنسان، وأخواتها. والإثنان يتقاطعان في نقطة محددة هي الخطاب الإستشراقي. والعناصر المتضادة الأساسية التي تحتوي على قائمة كهذه هي (غ/ش 1، غ 2/ش 2... الخ) مثل: الإنسان/الله، الوجود/الغيب، الديمقراطية/الطغيان، الفردية/الإمتثال، التقدم/السركود، التطور/الإنحطاط، العلم/اللاهوت، سياسة المصالح/سياسة الأهواء والتعصب، القومية/العرقية - الطائفية، الجوانية/البرانية، العقلانية/التقليد، الطبيعة/اللاطبيعة - وفي النهاية، الثقافة/الطبيعة.

لماذا لانجد بنداً خاصاً بموضوع «الطبيعة» الواسع في الموسوعة الإسلامية؟ ولماذا لا توجد أبحاث حول العلاقة بين الفارابي وابن سينا من جهة وبين العلوم الإسلامية من جهة أخرى؟ ولماذا لا نجد حتى أبحاثاً عن نشاطات ومناظرات ابن رشد مع المدرسة الظاهرية وغيرها⁽³⁴⁾. ولماذا يفضل فيلولوجيو الشرق، الذين يعتبرون التاريخ والأدب والمؤسسات السياسية والدينية ضمن مجالات أبحاثهم، ترك الطب العربي - الإسلامي و علم الطبيعة لمؤرخي العلوم والطب؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة جميعها وأسئلة عديدة مشابهة هي أن تلك الحقائق الملموسة التي لا يمكن تجاهلها، ولكن التي لا تتوافق كلياً مع السياء العامة لما هو إسلامي، هي ما اصططح

(33) أنظر، على سبيل المثال ما أورده أنطون من أنه على الرغم من التدرج الإحصائي لحالات الزواج بينات العم في المجتمعات شرق الأوسطية (10 - 15 بالمائة)، إلا أن الإهتمام الذي يبديه الدارسون الأجانب بهذا الموضوع أكبر بكثير من أهميته. أنظر:

Antoun, «Anthropology», p. 163

(34) ثلاث دراسات لفكر ابن رشد الفقهي إلا أنها تبقى محصورة ضمن إطار فيلولوجي وصفي بحت. أنظر أهمها:

R Brunshvīg, «Avernes Junste», in Etudes d'orientalisme dédié à la mémoire d'Evariste Lévi-Prove-nçal (Paris: 1962), volm. 1.

سعيد على تسميتها بـ «اللاشقيات». فهي شرقية وإسلامية فقط بحكم موقعها الجغرافي والزمني. لذلك فهي شرقية بالإسم، وذلك لأنها عربية حكما، تستل للتعريفات في الغرب. والفلسفة دون شك هي إحدى هذه «اللاشقيات». إنها وقف على الغرب كونه تعبير عن الروح الإغريقية الحرة. وهذا هو السبب في إدراج إسم شارح لأرسطو كابن رشد مثلا تحت تصنيف «فيلسوف» - الذي هو للمستشرقين النمط البشري المتضاد ونمط الفقيه. فأية صلة تكمن بين نشاطه في هذا الميدان ونشاطاته الشرعية؟ وحتى عندما تكون نشاطات ابن رشد في ميدان العلوم الإسلامية موضوعا للتمحيص - أو ابن خلدون بالنسبة لباحث كمحسن مهدي مثلا - فالفيلسوف فيه منفصل عن الشرع كما لو أنها جوهران متناقضان لا يجمعهما سوى كونها إنسانا واحدا. من هنا يفهم لماذا لا يعلق الإشتراق أهمية لعلاقة ابن سينا بالعلوم الإسلامية، بما في ذلك حتى جدليته المثيرة المتناقضة للمنطق الكلامي. ذلك لأن هناك جوهرين متناقضين والسبب عينه يعتبر ابن رشد موقفا بينهما لصالح الفلسفة، في حين أن «التوفيق» المزعوم لم يكن توفيقا كما أنه لم يتم باسم الفلسفة، كما تمّ البيان في مكان آخر⁽³⁵⁾. وما يهم المستشرق هو إثبات لا طبيعية كل منها بالنسبة للآخر، لذا فالصلة بينهما لا يمكن إلا أن تكون خارجية ومفتعلة وغريبة عن طبيعة كل منها. وفكرة «التوفيق» هي الفكرة التي تتردد في أبحاث المستشرقين، كـ «التوفيق» بين الواقع والشرع في نظرية الخلافة.

والأبحاث «العقلانية» التي قامت بها المدارس الباطنية والمتصوفة هي نوع آخر من المادة اللاإسلامية. فالأولى تعتبر مستترة لدى مجموعات من الأتباع المخلصين، ما كتاباتهم الباطنية إلا الذريعة الوحيدة للحفاظ على مفاهيم لا إسلامية ضمن الإسلام، بينما تعتبر الثانية تاريخيا إيمان جماعات معارضة للنظام السياسي والديني الإسلامي وبالتالي مظاهر لا إسلامية توضح في البداية ثم قبلت على مضض كمثلة للأغلبية - متناسين أن الثوار في بغداد ودمشق وكل مكان آخر كانوا بالواقع حنابلة إظلاميين معارضين «للروحانية الخالصة» المؤمنة بالعرفان الروحاني التي تنادي به المدارس الصوفية⁽³⁶⁾. فلا عجب من هنا إن لم يكتف المستشرقون باعتبار التصوف جوهرًا لا إسلاميا، بل اعتبره ذا منشأ تاريخي خارج عن الإسلام أيضا. والفلسفة الإسلامية، عموما، لا تبحث من حيث بناها الداخلية، ظروفها الخارجية ضمن الحضارة العربية الإسلامية، صلاتها بالأشكال النموذجية الأخرى ضمن تلك الحضارة، من حيث هي استيحاء وأداة نقل في مسيرته بين اليونان والفكر الأوروبي. فحقيقة الفلسفة العربية - الإسلامية متضمنة في سابقاتها⁽³⁷⁾. لذا نرى أن ثقة في مجال الفلسفة العربية كرتشارد فالزر مثلا، كان اهتمامه الأوحث تقريبا قضايا انتقال ألفاظ الفلسفة الأغريقية إلى العرب، ونرى أيضا هنري كوربان أو سيد حسين نصر مدفوعين

(35) Al Azmeh Ibn Khaldun, pp 74

(36) هذا، علماً بأن دراسات جورج مقدسي الحديثة بيّنت خطأ افتراض عداوة بين الحنابلة والصوفية، فقد بين، ضمن ما بين، أن ابن تيمية، على سبيل المثال، كان قادريا.

(37) قال رينان أنه ليس هناك ثمة فلسفة عربية، بل فقط فلسفة كتبت بالعربية. وأضاف رينان أن الفلسفة كانت إستجابة العبرية الهندو - آرية لفارس للإسلام. أنظر:

Renan. Histoire générale, p 10

برومانية فارسية ينسبان ميتافيزيقيا العرفان الروحي وأشيا أخرى ذات طابع حر وخارجي ، إلى فارس ، بعبارات هي بقبياا اصطلاحات التفكير الآري ونزعاته في القرن الأخير وهي الإصطلاحات ذاتها المستخدمة في ميادين بحث أخرى كالعمارة مثلاً في أعمال نادر أردلان⁽³⁸⁾.

وليست قضية ابن خلدون إلا قضية مشابهة . فعلم الإجتماع الذي يفترض أنه مؤسسة يعتبر استباقا لأفكار صيغت فيما بعد على يدي مونتسكيو وتارد وفويرباخ وفيكو وماركس وغيرهم - الذين يردون «حقيقته» إلى غاية لم يشارك فيها بالتأكيد ، إنما ينسب إليها بسبب ما يتصف به تفكيره من خواص «لا إسلامية» واضحة مما يمنع إمكان نسبه كلياً إلى ثقافته⁽³⁹⁾.

-5-

يبدو أن الإستشراق قد انتهى إلى نهاية مطافه ، مع أن هذا لا يعني أنه على وشك أن يغادرنا . فهو لم يتقدم على المفاهيم التي طرحها منذ قرن أو ما قاربه - هو لا يزال يستخدم عين النماذج في تصور التاريخ والفكر العربيين التي دوّنت من قبل أوائل المستشرقين الكبار أمثال غولدتسيهر وفيلهاوزن ، رغم أنف تطور العلوم الإجتماعية الكبير في القرن الحالي والتطورات العظيمة التي شهدتها الدراسات الفيلولوجية في مجال اللغات الرومانية والجرمانية والهندو - أوروبية . وحتى أعظم المستشرقين المهتمين بالإسلام لا يحتلون إلا مكانة صغيرة في علوم الديانات لقد أشرنا في الصفحات السابقة إلى مواطن الخلل داخل الخطاب الإستشراقي ، وفي أصوله ، ومن غير المتوقع أن تقوم حركة إصلاح داخل الاطار الاستشراقي ، بل على العكس ، فإننا نشهد اليوم تقوقعا أكبر في بعض الأوساط الإستشراقية ربما لم يكن بعيدا عن التحدي الذي يجابه به الإستشراق . ولكن في النهاية لن يكون بالمستطاع دحر الفكر الإستشراقي بنقده فقط . فإن أسسه ليست في الكتب أساسا ، بل هي في ثنايا الثقافة ، وهي في مؤسسات الإستشراق . وإذا كان هنالك من يتوخى إنهاء الفكر الإستشراقي ، فهو لم يكن قادرا على إسكات نبضات ثقافة برمتها عليه معارضتها بثقافة بديلة .

(38) حول إظلامية السينوية ، أنظر : محمد عابد الجابري ، نحن والتراث (بيروت : دار الطليعة ، 1980)

(39) Al-Azme, Ibn Khaldun, Chap 5

نسبة هذا الفكر التامة إلى ثقافته وغرابته المطلقة عن الحاضر موضوع كتابنا : ابن خلدون وتاريخيته (بيروت : دار الطليعة ، 1981).

الدين و الإيديولوجيا

«يتطلب النظام وجودا فاعلا لأشياء غائبة» (*)

بول فاليري

لم تضمن الابتداءات الجلية لمفهوم الإيديولوجيا تاريخاً أكثر من عادي له⁽¹⁾. فرغم المؤسسين والمساهمين في إحياء هذا المفهوم، لم يستطع، بما هو حيز مستمر لتعقل مشكلة محددة، من البناء على أسس إحدائياته الابتدائية بناء يطور من مدى وعمق الدلالات المجتمعة في مضمونه، ولا من تهذيب هذه الأحداثيات الأولية. ولئن كانت الإيديولوجيا في تصورهما الأول علماً يدرس الأفكار من جهة موضوعها وثباتها (ما دعاه دستوت بالنحو العام) ومناهجها (ما دعاه دستوت بالمنطق) - أي أنه يدرسها بأصولها وعباراتها⁽²⁾ - إلا أنها في أصولها التاريخية الفعلية عند ماركس اتخذت موضعاً ثبتت عليه حتى اليوم، موضعاً منطقياً في ابستمولوجيا وضعية مبنية على ميتافيزياء الجوهر⁽³⁾. وقد بقيت إشكالية «الحقيقة محتوية وحيدة لدلالات لفظ الإيديولوجيا - وفي الألفاظ غير القليل من أسرار المعاني - حاداً من مجال دلالتها بإشكالية الجوهر، حتى زمن ليس بالبعيد، عندما تجاوزت الدلالة اللفظ (عند أصحاب الأتروبولوجيا وتاريخ الفكر والسميولوجيا) وتجاوز اللفظ الدلالة (في دراسة التصورات الجمعية عند جورج دوميزيل ولويس دومون على وجه التحديد) في حركتين متزامنتين فتحتا المجال أمام ترتيب أفاق في دراسة التصورات الجمعية والعمليات المعرفية سنتناول أهم عناصرها في هذه المحاولة، دون أن يكون قد ساهما حتى الآن في تاريخ لفظ الإيديولوجيا ومفهومها.

* من مقدمة فاليري لكتاب مونتسكيو الرسائل الفارسية (باريس، 1926، منشورة أيضاً في الجزء الأول من الأعمال الكاملة لمونتسكيو، دار Pléiade -، باريس 1957). ترد الإحالات مختصرة في هوامش المقال، وعلى القارئ الرجوع لكشاف المصادر في نهاية المقال للمعلومات البيبليوغرافية التي قد يطلبها.

(1) في تاريخ اللفظ والمفهوم، تراجع الأقوال الكلاسيكية في (Mannheim 1966) ثم تمة الخبر حتى زماننا في (Larran 1979)، والتاريخ التصنيفي في العروي (1980).

(2) (Destutt de Tracy 1817) ص: 4.

(3) يجب الإشارة إلى أن ماركس التوسير كما يتبدى في الإنتصار لماركس وقراءة رأس المال وغيرها، تبدأ مقنعاً إلى حد كبير، لا يشوش الكلام الذي سيأتي والذي سيتناول نصوصاً ترجع في مجملها وفي فحواها إلى ماركس السابق على الإنقطاع الاستمولوجي.

في الوهم

فتاريخ لفظ الايديولوجيا بالإستعمالات المختلفة التي وظف فيها مفهوم الايديولوجيا سلسلة من التنويعات على أصل اللفظ التاريخي ودلالاته لا تعدى في تعددها وحدة هذا الأصل⁽⁴⁾.
وحدة هذا الأصل من وحدة كل ميتافيزياء في ثنائيتها: فكل ميتافيزياء تقوم على وضع جوهر يتسم بالإطلاق الأنطولوجي قد يسمى «مادة» أو «عقلا» أو «الها» أو حتى «علما»، جوهر لا يمكن لما عداه إلا وجود بالقياس على نفسه، وهو بالضرورة مع العلم⁽⁵⁾ ثنائية تضاد تستنسخ نظائر أخرى لها، كالبطلان والحق، والمثالية والمادية، والثقافة والطبيعة، في البنية غير المتكافئة لهذه الثنائية. فليست هذه ثنائية قطبين، إذ ليس من صفة انطولوجية حقة إلا للأصل، وما الثنائية إلا مجاز لا يغادر إطار المقال إلى تحقق وجودي يواجه حقيقة الأصل. حقيقة الأصل إطلاقه الأنطولوجي من جهة، وأولية معرفته العلمية على كل معرفة تتناول ما عداه: أي أن المعرفة ايديولوجية في هذا الإطار الميتافيزيائي تسكن فضاء لا وصول إليه إلا بعد تناقض أنطولوجي يترافق مع تناقض مواز في درجة علمية المعرفة. فإذا سكن الواقع المادة، نزلت الايديولوجيا مقام «البنى الفوقية»، وأضحت وظيفة المعرفة تفسير الثانية بأصلها في الأول. فبين هذا وذاك هوة لم تكن إلا لتدهور انطولوجي تعرضت له المادة عندما مسخت وهما في الروح، هوة ليس ردمها وإرجاع الروح لموضعها من المادة غير فاعلية المعرفة العلمية⁽⁶⁾. أما ضمان علمية هذه الفاعلية الترميمية فهو خارج على العلم، إذ هو في مجال المسبقات الميتافيزائية لهذا التصور ولذا فإن ضمانته هذه ذات منشأ مغاير للعقل، تماما كضمانه ديكارت ضد ما يزيه الشيطان للعقل: فالضمانة من تطويرية القرن التاسع عشر ونظرته الأخروية للعلم، وتخصيصا، في حال الايديولوجيا وإطار استعمالها الماركسي، أخروية تماثل الحق والحقيقة فيها بحيث تستوي البنى الفوقية في البنى التحتية في تطابق ربما كانت أكثر عباراته قوة وغزارة وصف لوكاش للمعرفة البروليتارية⁽⁷⁾.

(4) ولذا فهي لا تصلح منطلقا لدراسة مفهوم الايديولوجيا، كما يريد العروي (1980)، وإن كانت لها فائدة كمدخل لدراسة في اجتماعيات الثقافة السياسية العربية، وفائدة أخرى تعليمية.

(5) الثنائية هذه ما يعطي الحيوية لأحدى المحاويلتين العربيتين الجديتين في مجال الايديولوجيا عند نصار (1980)، أما في مناقشة المحاولة الأخرى للعروي (1980) من هذا المنظار يراجع بنعبد العالي (1980).

خصوصا ص: 813

(6) لا نتفق مع اعتبار (1979) Godelier ص: 85 استعمال عبارات «بنية فوقية» و«بنية تحتية» على أنه استعاري بحث: فإنه يقلب التوازن المعياري بين «فوق» و«تحت» السائد في تضاعيف التصنيفات الجمعية في الثقافة الأوروبية (وغيرها)، بوضع الميتافيزياء المهيغيلية على رأسها، فيما قد لا يعدو، في منظور التاريخ، كونه ساتورناليا شبه كونية.

(7) Lukacs (1971) ص: 149 وما يليها. أما ارتباطية كارل مانهايم (كما في (1966) Mannheim ص: 76 وما يليها، 14 - 15، 134 - 137)، فهي بدورها تتطلب موقعا ينتج الإستقراء الكامل اللازم للإرتباطية الخارجة عن إطار النسبية (هذا رغم قول لوكاش أن الفرق بين الإثنين هو «بمقدار ما يختلف للشيطان الأصفر عن الشيطان الأخضر» - نص مقتبس من بنعبد العالي (1981) ص: 61)، وليس هذا الموقع إلا بمتناول فئة لها، من العلم، صفة الشمول، وبالتالي العلياء الأخروي، وإن لم يكن هذا، في نص مانهايم، في إطار تحقق زمني، هذا بل تحقق سوسيولوجي.

تكمّن الحقيقة في الميتافيزياء بإحالة الأشياء إلى أصولها، دون أن يكون هناك أدنى أهمية، في هذا الإطار، لموضع هذه الأصول - فهي سواء لو كانت في النفس البشرية غير العقلية، كما عند مانهايم⁽⁸⁾، أو في البنى التحتية، كما عند الماركسية، تبقى أصلاً لا قوام للحقيقة (حقيقة الإيديولوجيا هنا) إلا بها؛ وبالصعود عنها تغدو حقيقة مكتملة وحصرية⁽⁹⁾. فتأما كما أن فينومينولوجيا الروح مسيرة في الزمان يعاود الوعي فيها اكتشاف عدم تطابقه مع موضوعه إلا في النهاية المقدرة لهذه المسيرة، تدخل المعرفة المطلقة في سياق «العلم» المضاد للإيديولوجيا، وتنقضي عند ماركس، عدم التطابق بين الجوهر ومعرفة الجوهر في هيغل، حيث «يفصح عن الحقيقة ليس بما هي عينها، بل بما هي حقيقة أخرى⁽¹⁰⁾»، بحيث يصبح ردم هوة الفصل بين الواقع والوهم مهمة العلم وحده. فالحقيقة من باب الأنطولوجيا، إذ المطابقة التي يرومها العلم ليست بأكثر من تهاوي الظاهر في الجوهر، مع ما لكل ذلك من أصداء استثنائية العصور الوسطى. مهمة العلم، بعبارة فويرباخ، تحويل الوعي «إلى لحم ودم»⁽¹¹⁾: من هنا، عند فويرباخ كون «سر اللاهوت في علم الإنسان»⁽¹²⁾، وعند ماركس ضرورة تحويل «نقد السماء إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد الحق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة»⁽¹³⁾، بحيث يصبح من الممكن عكس الوهم القائل بكون «المحدّد المحدّد، والمعيّن المعين»⁽¹⁴⁾، وذلك بقلب الوضع الذي يسمح للإيديولوجيين بوضع الأشياء «على رأسها»⁽¹⁵⁾. نقد الإيديولوجيا في هذا التصور لها، باختصار، هو إنزال السماء من السماء إلى الأرض.

الايديولوجيا عكس للسوية ولاستقامة الأشياء: ههنا سرّها. وليس المهم إن كان حامل الوهم «الإنسان» أم الطبقة أم أي من الفاعليات الأخرى التي تقلب فيها المقال الماركسي بمواضيعه المختلفة، إذ ليست «مادة» الحامل هي لب القضية، بل علاقتها بأصلها وجوهرها في «اللحم والدم». كما أنه ليس بلدي بال القول، كما عند أرنتس بلوخ⁽¹⁶⁾، إن هذا الجوهر هذا ليس بالجوهر بذاته بل هو جوهر محدد تاريخياً: ذلك أن الجوهر «وجود» هو ما يحكم بهتان «الوعي» بغض

(8) Mannheim (1966) ص: 22 - 31. في نقد الإحالة إلى النفس راجع (1979) Volosinov ص: 27 وما يليها.

(9) يُعرّف أحد الماركسيين الجدل عينه على أنه منهج توليدي يرجع الأمور إلى نصابها في الأصل (1918) Labriola ص: 68، 81 وما يليها.

(10) MEW ج: 1 ص: 206.

(11) Feuerbach (1959) ج: 2 ص: 228.

(12) المصدر السابق، ص: 222.

(13) MEW، ج: 1 ص: 379.

(14) السابق، ج: 1 ص: 207.

(15) السابق، ج: 3 ص: 539.

(16) Bloch (1953) ص: 242 - 244، في كل الأحوال، الواقع «كلية تعبيرية» لها حقيقة هي لبّها، وعبارات هي مظاهر لها - راجع (1970) Althusser ص: 85 وما يليها، و (1970) Althusser and Balibar ص: 94 - 97.

النظر عن أدوار هذا الوجود أو تحولاته. ففي كل الأحوال، ليس الفكر المتمثل في الإيديولوجيا إلا من رذاذ الواقع أصله، دون الحاجة في الخوض في تفاصيل أو بنى هذا الأصل، لأنه ليس لهذه الشؤون أدنى الأثر على علاقة ما هو تحت بها هو فوق. فالجوهر يقذف إلى السطح بما هو أحسن منه طينة وأقل منزلة، وليس الفكر إلا «العبارة النظرية» عما هو أكثر حقيقة منه⁽¹⁷⁾: «فهناك، في الحياة الفعلية حيث ينقطع التأمل، يتبدى العلم الحقيقي الوضعي»⁽¹⁸⁾. - أي هناك، في الواقع الذي ليست الأفكار قياساً عليه إلا كالمخرج للداخل⁽¹⁹⁾، كالعبارة لصاحبها، كالفوق للتحت، وكالمظهر للجوهر، كالمعلول للعلّة، وكالمخلوق للخالق، في علاقة جوهر بعرض لا تسمح لنا إلا بالقول أن الجوهر المسمى واقعا والمعارض بوهم ليس إلا تحديدا للحقيقة والحقيقة حق أنطولوجي) بما هي دور من فكرة الحقيقة.

الجوهر تعبري، يعبر عن نفسه دون انقطاع في عالم الوهم، ولا ينفك عن العبارة الوهمية إلا في النهاية⁽²⁰⁾، والعبارة الإيديولوجية هذه تأخذ إما ستار تشويه الواقع، وإما تتخذ من التجريد وقاءً من الواقع⁽²¹⁾ - منحيان من بناء وهم الإيديولوجيا يجتمعان في مفهوم صمنية السلع واستقلال ما هو غير مستقل، المفهوم القابع في أساس نقد الإقتصاد السياسي كما يتبدى في شكله الأكمل في ملاحق رأس المال المدعوة نظريات فانض القيمة. فنقد الإقتصاد السياسي، مثله مثل نقد الدين والفلسفة الهيغلية، يقوم على تقرير انتزاع الأشياء من حيزها «الصحيح» في حركة الواقع المحسوس وإيداعها في أعمال وهمية تقطعها عن روابطها «الحقيقة» وتجعل منها شؤوناً ذات شبيثة مستقلة ومتعالية عن الأصل، وكأنها في تعاليها هذا طبيعة مستقلة عن الفعل التاريخي بأشكاله التي نتجت عنه⁽²²⁾.

في كل الأحوال، فإن مادة هذه الأوهام الإيديولوجية ومحتواها نواتج من أفعال العقل، والعقل (بالمعنى المتضمن في فصل الوجود إلى عقل وإلى مادة) موضع إنتاج الأفكار وكل الفاعليات الذهنية، صحيحة كانت أم موهومة: فمحتوى الإيديولوجيا عند ماركس أفكار فلسفية وسياسية وإقتصادية وغيرها، وهو «تصور للأشياء» عند مانهايم، كما هو العلم الوضعي والميتافيزياء والدين

(17) MEW ج: 4 ص: 357.

(18) المصدر السابق، ج: 3 ص: 539.

(19) راجع العبارات في المصدر السابق، ج: 3 ص: 47 وج: 4 ص: 478.

(20) في نقد مفهوم الفكر والإيديولوجيا كتعبير، ومن داخل الماركسية يراجع، (1972) Volosinov ص: 84 وما يليها.

(21) MEW، ج: 3 ص: 18 (هامش).

(22) تغدو عملية المعرفة في هذا الإطار عملية حسية مباشرة، لذلك فإن ماركس في كتاباته المبكرة لم يكن يرى ثمة رداً على الفلسفة التقليدية إلا الفعل المباشر والذي يمس الأصول، أي «الواقع بذاته». قارن وسم أحد الباحثين موضوعات ماركس حول فويرباخ على أنها تتجاوز للفلسفة التقليدية بالفعل الأنطولوجي المباشر الذي يتناول مياسم الوجود بعينه (1970) Zeleny ص: 292. التحليل الأكمل ل«العينية المزيفة» التي تفرضها الإيديولوجيا في (1967) Kosik.

عند ماكس شيلر «مؤسس علم اجتماع المعرفة»⁽²³⁾، وهو الفلسفة الضمنية في تصور للأشياء عند غرامشي⁽²⁴⁾ - باختصار، الإيديولوجيا مجموعة من القضايا المحددة المتعلقة بمواضيع معينة، من العلم إلى شؤون الحياة اليومية مروراً بالدين وخلافه⁽²⁵⁾. هذا، طبعاً، ليس أبداً بالمستغرب، بل يؤثر إلى عدم تجاوز مفهوم الإيديولوجيا لأصله السجالي في مقابلة «العلم» بـ «الإيديولوجيا» مقابلة تقوم على افتراض خصائص الأول - وهي مقال وقول - الأساس المعياري للمقابلة.

تحتل الإيديولوجيا من الإنسان، إذن، موقعا هو العقل بالمعنى التقليدي كمكان تجري فيه عمليات التفكير الصوري، وتنتج عنه تصورات وعلاقات بين هذه التصورات، أي قضايا وأقوال لكل منها موضوع قد يكون صحيحاً وقد يكون وهمياً، ولكنه يظل موضوعاً خاضعاً لعمليات هذه الملكة من ملكات النفس. الإيديولوجيا هي النتاج الوهمي، غير المتطابق أصله، الذي ينتجه الذهن. بيد أن عدم التطابق هذا ليس من داخل الذهن، إذ أن الذهن، وهو قادر على إنتاج المعرفة العلمية، يحتوي على كل الفاعليات المطلوبة لإتمام هذا التطابق. فالذهن مكان للتعلق المحض، والسبب في صدور البطلان والوهم عنه عوضاً عن الحقيقة هو في زاوية النظر التي تحد من قدرته على الرؤية المطلقة والتي لا تتحقق بتمامها إلا بشروط أخرى ذكرناها أعلاه، شروط ينتج عن تحققها تطابق الإيديولوجيا كشكل مع أصلها في القوى المادية كـ «محتوى»⁽²⁶⁾ الذات العارفة، إذن، هي تلك التي تملك بطبيعتها الخصائص التي ارتضاها لها عصر الأنوار والعقلانية التقنية للقرن التاسع عشر، والتي تمتنع عن تحقيق هذه الخصائص بسبب تبعية مضمونها (وليس شكلها أو عناصرها الصورية) لأصلها في «الواقع المعاش» حيث الأشياء أعيان وليست تجرييدات ولا أفكاراً⁽²⁷⁾.

لما كانت الحقيقة بما هي جوهر أنطولوجي شيئاً قابلاً للتجلي الكامل في شكل الحق، بحيث يتطابق الحق مع الحقيقة، وكان النقص في العلاقة التعبيرية التي تربط الفكر والواقع (الفكر بما هو إيديولوجيا) لا يعود لنقص في الحقيقة ولا لنقص في الحق وأداته العقل، بل لموقع العقل من الواقع، أضحي التمايز بين الإثنين واقعاً على الرغم من قيام الأول بالثاني، وبارتداده إليه وبانتفائه دونه أو في أي تمايز حقيقي عنه. إلا أن هذا الواقع - واقع التمايز - ليس ذلك الواقع الطبيعي فعلاً، إذ أن المحور الموجه لمجمل اعتبارات نظرية الإيديولوجيا موضع النقاش هو ذلك الذي يتضمن التطابق. فعلى الرغم من تشديد أصحاب الإيديولوجيا على أن الوضع الطبيعي للأشياء هو الواقع بما هو شيء تاريخي متحول، إلا أن هذا ليس إلا من قبيل القول دون أن يكون له أثر مقالي يذكر. فإن النظر إلى الإيديولوجيا بما هي فاعلية تشويهية لا يقوم إلا قياساً على سوية سليمة، وهذه السوية

(23) Scheler (1960) ص: 52، 69 وما يليها.

(24) Gramsci (1971) ص: 344.

(25) Baechler (1972) ص: 643.

(26) Gramsci (1971) ص: 377.

(27) يجب الإشارة هنا إلى التحليل الكلاسيكي الشهير والممتع للعلاقة بين التفاحة والتفاحية، والإجاصة والإجاصية، في (Marx and Engels (1969) ص: 60.

السليمة هي بمثابة الطبيعة الطابعة Natura Naturans كما نجدها عند سبينورا وجوردانو برونو («القديم» في اصطلاح فلاسفة ومتكلمي الإسلام) التي ليست الانطباعات المتحققة للطبيعة Na-tura Naturata («المحدث» في اصطلاح الإسلاميين) إلا أدوار تُجَلُّ لها لا يمكن أن نجد الكمال والتحقق التامين (ومن هنا لا تكون مطابقة الحق والحقيقة إلا عملية أخرى تجري خارج التاريخ). ليس واقع التمايز القائم بين الجوهر ومظهر هذا الجوهر المتمثل في الإيديولوجيا إلا واقعا تاريخيا محضا، فهو واقع لا مقام له إلا في الزمان ولا يتعداه إلى الجوهر، فهو لا يتعداه إلى جوهر العلاقة التي يقوم التمايز فيها على التشابه (التجريد) والتشويه، كما في النظرة الذهنية، الأرسطية إلى المعرفة التي تقوم نظرية الإيديولوجيا هذه على أساسها، وليس على التغيرات، كما لا يتعداه إلى جوهر كل من الحق والحقيقة القائم على المطابقة بينهما.

في اللعبة الميتافيزيقية للجوهر والمظاهر إذن يتخذ المفهوم الكلاسيكي للإيديولوجيا مداره، فوجود المظهر من الجوهر؛ وليس بوجود الجوهر، في نظر الإيديولوجية، كغاية تغنيه عن المظهر الذي يحمله نفسه، إن كانت هذه الحماية من باب الحد من مجالات النظر الفئوية، كما في اجتماعيات المعرفة، أو من باب المصلحة ذات العبارة الأكثر حسية عن أصلها، كما في النظرية الماركسية في مجملها. المظهر، بغض النظر عن آلية التشويه التي يمارس بها علاقته بأصله، عبارة عن هذا الأصل، وهذا شأن نتحقق منه حتى في تلك الكتابات الأكثر تقدما والتي حاولت الحفاظ على الملامح الأصلية للفظ ودلالات «الإيديولوجيا» الموجودة في تاريخها، مع وعي واضح للأسس الميتافيزيقية لهذه الملامح القائمة على لعبة الأصل الذي عنه يفيض المظهر. فأحد الدارسين يصيب حين يرى للإيديولوجيا قواما ذاتيا بكونها حيزا موضوعيا معينا، إلا أن هذا الاكتفاء الذاتي يبقى بمثابة الهبة المجانية من معين الموضوعية إلى موهوب ليس فعلا بالموضوعي: فالإيديولوجيا، كما يصير نفس الدارس، «انعكاس» للصورة التي بها تحيا ذوات تشكل تاريخي ما «شروطها الوجودية»، انعكاس يجعل من علاقة الناس (الذوات) ب«الشروط الوجودية» علاقة خيالية هي بالضرورة تجانب الصحة وتناقضها، تلك الصحة التي لا قوام لها إلا بالعلم⁽²⁸⁾. وتبقى إشكالية الصحة والحقيقة عند دارس آخر: فالأفراد لا «يتمثلون» في الإيديولوجيا ظروف وجودهم الحقيقية، ولا عالمهم الحقيقي، بل قبل كل شيء «علاقتهم بظروف الوجود» هذه، العلاقة التي تتصدر كل تمثل إيديولوجي (أي خيالي) للعالم الحقيقي⁽²⁹⁾. تبقى الإيديولوجيا، على الرغم من هذه العبارات الخاوية فاعلية ذهنية، منفصلة وتابعة، بأصلها وفعلها وأثرها، ل«الحقيقة»، على الرغم من التفضل عليها بصفة «المادية» (والمادة ليست إلا دورا من فكرة المادة وهي ترجمة «الحقيقة» في بعض المصطلح الماركسي) بالمعنى المحسوس عندما توسم بأنها وجود مادي للأفكار، يستمد مادته بمقاربة كلمة «المادة» (ومن المقاربة، في السحر، تماس، ومن التماس المشابهة)، وبوجوده في

(28) Poulantzas (1973) ص: 206 - 207.

(29) التوسير (1981) 103.

«أفعال مادية» مولجة في «ممارسات مادية» محكومة بـ «طقوس مادية»، طقوس تعرف بدورها بما هي صادرة عن «جهاز إيديولوجي مادي»⁽³⁰⁾.

ما زلنا في مجال منطق الجوهر والبنى الفوقية والتحتية، فدون هذه لا تستقيم أقيسة الوهم والخيال على الحقيقة. ما زلنا في مجال السببية التعبيرية التي تربط بين «الفوق» و«التحت». فحتى لو اعتبرنا الايديولوجيا ليست بما هي انعكاس لأوضاع «تحتية»، بل لكل الأوضاع في التشكل التاريخي مجتمعة⁽³¹⁾، فلا نبارح مجال السببية التعبيرية للأصل والجوهر. وفي الأحيان التي يتحدث فيها الدراسون عن «الاستقلالية النسبية» لمجال الايديولوجيا، وقد نزعنا هذه الأحيان مؤخرنا نحو شيء من الديمومة، فإن نسبية هذه الاستقلالية عملت وكأنها ذلك العامل الذي يلغي التفاضل بين الوحدات المستقلة لمصلحة تصور وظيفي للاستقلالية: بذلك تضحي الايديولوجيا حيزا لم يعد من مجال الوهم بل هو يقبل تضحي التسمية «المادية». إلا أنه حيز لا يغادر مجال التكامل الوظيفي الذي تفرضه البنية التحتية في أصلها الاقتصادي، حتى ولو كان أثرها، عند التوسير وبتوكيد فذ على الوظيفية التقليدية في العلوم الاجتماعية، في «نهاية المطاف التي لا تأتي ولن تأتي». فلا يختلف بولانتزاس في تصوره الوظيفي للايديولوجيا كبنية فاعلة في تشكيل تاريخي⁽³²⁾ عن التوسير الذي لا يرى في الحيز الذي تحتله الايديولوجيا - وهو الذوات الفردية - إلا إنشاء وتشكيل هذه الذوات وأفعالها، فالوظيفة التشكيلية هذه هي «ما يعرف» الايديولوجيا⁽³³⁾ - رجوعا إلى أولويات واعتبارات الأصل. لا تبرح «الاستقلالية النسبية» هذه مجال الميتافيزياء، إذن، إذ هي بكيانها المستقل أنطولوجيا عن الأصل لا تقطع صلة نسبتها الأنطولوجية التوليدية بهذا الأصل، وإضافة الحقيقة على الايديولوجيا أكانت هذه مادية كما عند التوسير، أو كل ما يزيد على «الوعي الزائف» كما عند لوكا⁽³⁴⁾، هو في النهاية من باب الاعتراف باستقلاليتها دون الرغبة بهذا الاعتراف، لأن النتائج العملية المترتبة عليه تناقض الأسس الميتافيزائية التي قامت عليها أصول الايديولوجيا، الأسس القائمة على افتراض جوهر يفضي إلى ما عداه بتوسط سببية تعبيرية⁽³⁵⁾. من العسير، والحال كذلك

(30) (1971) Althusser ص: 157. يجب الإشارة إلى إمكان مقارنة كلام التوسير حول الإيديولوجيا بما هي التمثل الذاتي لأفكار متواترة في مجتمع ما، واندراج هذه الأفكار في ممارسات هي في النهاية سياسية، بتأملات غرامشي الخصبية. إلا أنه يجب أيضا التأكيد على أن نصوص غرامشي مفتوحة المجال لمنفتحة الأفق، غير مغلقة على أصلها وفي أصلها، وذلك ليس لقابليتها الأكثر للتفسير والتأويل فحسب، بل لعدده انغلاقها على إشكالية الأصل، أكان هذا «مادة» أم أي جوهر آخر.

(31) (1973) Poulantzas ص: 209.

(32) المصدر السابق، ص: 213 وما يليها.

(33) (1971) Althusser ص: 160.

(34) (1971) Lukacs ص: 50، يقول بضرورة تجاوز «الوعي الزائف» إلى دراسة العيبية للوعي بما هو «دور من أدوار الكلية التاريخية ومرحلة من مراحل العملية التاريخية».

(35) لهذا السبب، لا يمكن قبول قول Vincent (1968) ص: 271 بالذهاب إلى أن كون مفهوم ضمنية السلع عند ماركس «يحدد بنية أساسية من التي للوعي في المجتمع» ويفرق بالتالي ماركس عن مانهيم في مضمار نظرية الإيديولوجيا - بل حتى لو كانت ضمنية السلع «بنية أساسية»، فهي لا تنقطع عن أصولها التي يرى فانسان أن مانهيم يبحث عنها.

أن ينجح أصحاب هذه النظرة في الامتحان الأكيد على نفاذ هذا التصور لـ «الاستقلالية السببية»، وهو كتابة تاريخ مستقل للايديولوجيا، أو إعطائها تاريخية مستقلة (وليس فقط إيقاعا مستقلا، كما يريد ألتوسير).

ليست هذه الوظيفية وظيفية فعلية، إذن، بل وظيفية مزيفة (36) وهي بالتالي لا تقدم إجابة فيها أي قدر من الشفاء على اتهامها بالوقوع في أغلوطة كل فكر تجريبي المستندة إلى اعتبار «الواقع»، بفعل كونه الصرف، سببا كافيا لوجود الفكر والتعبير والقول والمقال، كما يعتبره البعض من الأنثروبولوجيين والاجتماعيين سببا كافيا لكون الرمز والتطورات الجمعية على ضرورها، ولا تستقيم هذه الأغلوطة إلا بالرجوع إلى «الايديولوجيا الجزئية» التي ترى في المخادعة السيكلوجية أساسا للايديولوجيا، إذ ليس في الواقع ما يسوغ ضرورة التمويه، فليس فيه بذاته ما يسوغ الفكر على الاطلاق، صائبا كان أم ضالا. كون الايديولوجيا ترد، بعبارة معلق عربي معاصر (37)، إلى الأصول الاجتماعية بدلا من التحديدات الاجتماعية، يجعل من فاعليتها التحليلية والتبريرية موضع شك. والفكر الإنساني مليء بتفسيرات الأمور التي تتناول الأسباب والمسببات البعيدة، دون أن تلم بالشرط الأول لكل تفسير، وهو مبدأ السبب الكافي. والقول بأن وظيفية الايديولوجيا هي إخفاء علاقات السيطرة، القول الذي يشترك فيه جل من عالج الموضوع بإشكاليته الكلاسيكية من ماركس إلى بولانتزاس، هو بذاته قائم على أخروية ابستمولوجية: لا يستقيم هذا القول إلا إذا افترضنا أن المعرفة «الحقة» والكاشفة لعلاقات السيطرة فيها الخطر على هذه العلاقات، وهذا القول لا مصداقية له إلا إذا افترضنا تطابقا ضروريا بين المعرفة والعمل، الافتراض القائل بدوره على إحدى عقائد عصر الأنوار القائلة بالعقلانية المطلقة، وإن كانت مستترة، للإنسان، وعلى الإيذان بأن تحقق هذه العقلانية أمر تحقق عملي (وليس فقط بالنظرية)، هو بالتالي علامة تحقق التخلص من ضرورة الوهم، والتخلص المصاحب مما يؤدي إلى ضرورة الوهم، مما لا يتحقق إلا بتحققا أخرويا، في نهاية التاريخ أو خارج التاريخ (38). المحور الذي يوجه

(36) لا ينسحب هذا القول على الوظيفية الفجة المباشرة، التي لا ترتبط بسببية تعبيرية بل سببية تكنيكية، كاعتبار الايديولوجيا من ضروب الكذب ذات المردود السياسي والعملية المباشر، كالتى يطلق عليها مانهايم عبارة «الايديولوجيا الجزئية»، والتي يفهمها أحد الدارسين المحدثين (1972) Baechler ص: 643، على أنها ما يسمح بإقامة أحكام قيمة تحدد الأصدقاء والأعداء. سبب ذلك رجوع هذا التصور إلى نظرة تجريبية ونفعية ساذجة للفكر والمجتمع والسياسة، تلك التي تجدها مداها الأوسع في مفهوم العقلانية البيروقراطية عند فيبر، وهو الشأن الذي وصفه هيغل (في موسوعة العلوم الفلسفية، ج: 2، فقرة 245) وصفا منطقيا وافيا تحت إسم «النظرة الغائية المحدودة». لتصور أكثر حكمه لعلاقة المقاطع ذات الإستقلالية النسبية، أنظر (1981) Williams ص: 216 - 217.

(37) بنعيد العالمي (1981) ص: 58.

(38) يصدق هذا الكلام على مجمل الإجتهدات بصدد الخفاء والتجلي. ففي البيان الشيوعي MEW، ج: 4، ص 480 - 481 أن الرأسمالية تشترك مع ما سبقها من «مراحل» التاريخ بالكثير من الأفكار التي تتطلبها السيطرة الطبقية، والتي ستبقى ضرورتها في المجتمع الشيوعي. وعند Mannheim (1966) ص: 103 أن منبعي اللاعقلانية في المجتمع (المنافسة غير المنضبطة والسيطرة بالقوة) يشكلان مجال اللا - نظام في الحياة

هذا القول هو، إذن، افتراض على كامة هي بمثابة الطبيعة الطابعة، التي توجه الأمور توجيهها نهائياً دون أن تتدخل في تفاصيل المسيرة نحو الوجهة النهائية إلا بما يؤمن عدم اكتتال أي من أدوار هذه المسيرة إلا بالتحقق التام للطبيعة الطابعة والعلة الغائية الكامنة في شروطها.

في ما عدا الوهم

النظر «الارتباطية»، إذن مثل الأيديولوجيا «البروليتارية»، لا تتحقق إلا خارج الزمان وعلى الرغم من أساس وأصل الايديولوجيا، إذ هي تستند إلى أخرىة ابستمولوجية منطقتها التحقق في المطلق. لا شك أن وعي هذا الأمر هو ما أدى بالتوسير ضمناً، كما لحظ أحد نقاده⁽³⁹⁾، إلى رد إمكانية نشوء أيديولوجيا خاصة بالمسيطر عليهم في تصويره للايديولوجيا على أنها تحويل الأفراد إلى ذوات في كل منها فاعلية الخضوع للايديولوجيا المسيطرة. في هذا الموقف الألتوسيري ولا شك وعي حاد بالتكامل البنوي لكل تشكل تاريخي والتفات إلى تاريخية الأمور المنفصلة عن غائية التاريخانية، وفي ذلك بالتأكيد أحد شروط إعادة النظر في موضوع الايديولوجيا على وجه سوى. بيد أن ذلك الشرط ليس بالسبب الكافي، إذ في هذا الموقف ما يحول ربطه بيمتافيزياء الجوهر، ولا جدوى تامة في النظر إلى الايديولوجيا إلا بقطع الصلة السببية بين الأصل والمظهر والمتمثلة بمفهوم «التطابق» القائم على التعبير⁽⁴⁰⁾، دون أن يكون هذا القطع بالضرورة حكماً بانتفاء السببية من الناحية الأنطولوجية التي ليس منالها إلا عن طريق الميتافيزياء ولا دور لها في النظرة التكاملية التي نحاولها هنا. فليست الايديولوجيا «تشرية» لعلاقات السيطرة في المجتمع بل هي «عنصر داخلي وضروري من علاقات الإنتاج»⁽⁴¹⁾، وليست الاشارات الايديولوجية «انعكاسات» للواقع، بل شرائح منه⁽⁴²⁾. باختصار، ليس وجود الايديولوجيا من كينونة جوهرها، بل من تعيين لحيز من حيزات تشكل تاريخي ما كموضوع لقول: فلا الايديولوجيا حيز ذو تعريف أنطولوجي، نسبياً كان أم مطلقاً، ولا حامل الايديولوجيا بذات عارفة، طبقية أم فردية أم غيرها، بل هي وظيفة وفاعلية وليست موضعاً، وظيفة الحد الأقصى من ذاتيتها قد يشبه ما أطلق عليه كانط عبارة «الوحدة

← الاجتماعية الذي تترتب عليه السياسة وبالتالي الإيديولوجيا. وعند Lukacs (1971) ص: 56 - 59 أن في الرأسمالية، حيث يتبين المجتمع على أساس اقتصادي بحث، إمكانية تحول الوعي الطبيعي البروليتاري إلى وعي فعلي فاعل، وذلك بسبب مباشرة العلاقة بين الفكر وواقع الواقع الذي هو الاقتصاد، مما هو غير متحقق في الريف مثلاً، أو في العصور السابقة على الرأسمالية. عند Poulantzas (1973) ص: 221 تحليلات ليست بالبعيدة عن موقف لوكاش؛ قارن أيضاً (1972) Baechler ص: 646.

(39) (1977) Laclau ص: 101 (هامش).

(40) قارن نقاش مفهوم المطابقة عند Godellier (1979) ص: 89 والتساؤل حول ما إذا كانت تشير إلى السببية أو إلى «التوافق» إلا أن المؤلف لا يتخلى تحلياً تاماً عن أخرىة المفاهيم، فهو يرى التطابق شأناً منحصراً في الرأسمالية (المصدر نفسه، ص: 88).

(41) مداخلة غودوليه في (1976) Auge ص: 36.

(42) (1973) Volosinov ص: 11. ليس المعنى هنا النظرة «الدرالية» للإيديولوجيا التي تتكلم حول «الأخذ والرد» بين «الفكر» و«الواقع»، كما في (1960) Scheler ص: 20 مثلاً.

الترانسندنتالية للادرارك»، إن أزلنا التشبيه (بالمعنى الكلامي الدال على الأنثروبومورفيّة) الذي يظلّ البعض من معاني هذه «الوحدة»⁽⁴³⁾، وإن افترضنا، مجازاً، أن «موقع» الإيديولوجيا في التشكل التاريخي هو مجال المعرفة التي لا تفرق بين الحقيقة والوهم، بل تستمر ودون مبالاة في انتاج المعرفة (والمعرفة كل تأكيد) تبعاً لأسس خاصة بها سنتناولها بالوصف؛ وأخيراً، إن رفضنا النزعة العقلية في النظر إلى الإيديولوجيا وكأنها تتكون من مجموعة محددة ومتكاملة متماسكة من الأقوال المحددة المحتوية على الدلالة على أشياء محددة وعلاقات محددة بين هذه الأشياء⁽⁴⁴⁾.

بيد أننا إذ شئنا أن لا نغادر كلياً مجال الظواهر التي تطلق عليها صفة الإيديولوجيا إلى مجال يزول فيه تمام التتابع بين اللفظ ومجال دلالاته الذي انتهى تاريخه إلى التواضع عليها، علينا أن نبقي في إطار الأمارة الأساسية التي ارتبط فيها اللفظ ودلالاته: إن الإيديولوجيا فاعلية حكم مرتبطة بالسياسة. هي حكم، بغض النظر عن أصله وعن فصله (وهذان امران لن نهملهما في الفقرات اللاحقة)؛ وبكونها حكماً، فهي تتخذ في الفصل المجرد للأشياء مبدءاً أولاً ولبنة أساسية، كما رأى دومون في دراسة لنظام الطبقات الهندي لها نتائج عامة شديدة السخاء، محتدياً حذو هيغل في معالجته لهذا النظام. فالفرضية الأساسية عند هيغل الذي يستشهد به دومون هي «في انفصال للوظائف غير متأت عن فعل خارجي»⁽⁴⁵⁾. وهذا الانفصال المجرد والصراف فصل للأشياء إلى فئتين، إحداهما سالبة والأخرى موجبة؛ وفاعلية الحكم التي تفصل الأشياء إلى فئتين (مع قابلية كل فئة إلى نفس الفاعلية الحكومية المقسّمة) فاعلية تصنيفية لا شأن لها بالحقيقة والوهم والخيال، بل ميدانها الأشياء المريئة والمترائية، تفعل فيه تقسيماً إلى أجناس وأنواع تنقسم بدورها إلى أجناس وأنواع أدنى على نسق واحد هو (أ) و(لا - أ)، وضع لفئات ومقولات تستمد وحدتها من فعل التصنيف الذي تقوم به أكثر من استمداد هذه الوحدة من مجال واضح الحدود والمحتوى يشكل مجال الإيديولوجيا بذاتها. تتوازي الإيديولوجيا بذلك مع فاعليات تصنيفية أخرى تقوم على المبدأ عينه، كالأسطورة والطقوس⁽⁴⁶⁾، في تواز سنرى أن فيه من التداخل ما يحدونا لإعادة النظر في انفصال هذه الفاعليات على سعيد العمليات «العقلية» التي تستند إليها.

الفصل، إذن أصل الإيديولوجيا، كما هو أصل كل فاعلية أخرى، بدءاً من اللغة وانتهاء بالتنظيم الاجتماعي⁽⁴⁷⁾. فالأقوال التوكيدية (سلباً وإيجاباً) التي تشكل «مادة» الإيديولوجيا،

(43) قارن، مع حفظ الفروق الناجمة عن سياق الكلام، ملاحظات (1970) Lévi-Strauss ص: 11، حول «الكانطية دون ذات» في الأصول الدوركايمية والكانطية المحدثة لهذا التصور، أنظر (1981) Rose ص: 13 وما يليها.

(44) من الواجب الالتفات إلى أن (1952) Mannheim ص: 41، عندما يتحدث عن «العناصر غير النظرية» الداخلية في «تصور العالم»، يرى أن لها أشكالاً مقولية كالعناصر النظرية.

(45) (1970) Duinont ص: 42.

(46) أنظر مثلاً (1969) Leach ص: 69.

(47) أنظر، على سبيل المثال، مبادئ الإستدلال على أسس التنظيم الاجتماعي في فصل تشريعي أولى (تحرير غشيان المحارم) في (1969) Lévi-Strauss الفصل الخامس، يبين (1982) Bickerton بعد دراسة لتعلم

شأنها شأن كل الأقوال، لا تقتصر على حمل المعاني والدلالات، بل هي تحمل قيميا أيضا⁽⁴⁸⁾، وهي تتشكل من الكلمات، والكلمات بحد ذاتها «الظواهر الايديولوجية بكل معنى الكلمة»، فهي بريئة من ناحية الدلالة، وهي غير منحازة إيديولوجياً⁽⁴⁹⁾. في الفاعلية الايديولوجية إذن التقاء ألفاظ في وجهة تأكيد أو نفي، والتأكيد والنفي في كل المجالات، تأكيد ونفي لقيم قد تكون أنطولوجية أو معرفية أو غيرها، وهي في مجال الايديولوجيا، قيم مجردة عن تعيين، إذ هي سلب وإيجاب خاليان من التحديد الذهني ودخلان في باب الفعل. ليست الأقوال السالبة أو الموجبة هنا من قبيل تلك المستندة إلى استخدام المفاهيم، فالمفاهيم تمتلك علاقات متبادلة غير محدودة (نظرياً على الأقل) مع بعضها بعضاً. الوحدات الداخلة في باب الأقوال هي من قبيل وحدات الدلالة المجردة التي قد تكون لفظية وقد تكون «مرئية»⁽⁵⁰⁾، وهي من أقرب إلى «الصور» Images التي يتكلم عنها ليفي - شتراوس في معرض تحليله للفرق بين المنطق والأسطورة⁽⁵¹⁾: تلك هي الوحدات، الفاعلة في إطار «الذهن»، التي تنزع إلى الخروج عن إمكانية الفهم دون الخروج عن عملية الإشارة المصاحبة للحكم. هي تشير، وتتطابق إشاراتها على مصادقاتها مع مفهومها، إذ لا مفهوم لها دون ما صدق، ولا ما صدق دون المفهوم الذي يكتفي بكونه عملية حكم تثبت السلب أو الإيجاب على الماصدق. تلك هي قابلية اللفظ، في إطار الايديولوجيا، لتقبل المعاني وجهات الإشارة المختلفة والمتناقضة أحياناً⁽⁵²⁾، وهي دون شك آن من آتات اعتباطية الاشارات اللغوية. أو ليس اعتبار الأسماء أشياء، والألفاظ مواضع، وإهمال ما للشيء مما يخرج عن وضعانيته المعطاة والمباشرة، أساس إحدى الامارات الأساسية للايديولوجيا، كما تناولها جميع منظرها، وهي تحويل التاريخ إلى الطبيعة؟ من هنا مقدرة الايديولوجيا، الماثلة هنا في آلياتها للأسطورة، على التعميم والتخصيص⁽⁵³⁾؛ فكل عام وكل خاص «صورة» بالمعنى الذي أشير إليه: من هنا مقدرة الإسلام، عندما يضحي إيديولوجيا، على أن يكون عموماً مطلقاً هو الإسلام، وتخصيصاً مطلقاً هو مقابل هذا العموم في صورة «الحجاب» مثلاً التي تردد كتعبوذة وكذكر لا عموم فعلي له، في وضع ليست علاقة العام بالخاص فيه إلا الكناية الكاملة المستحيلة إلا إذا اعتبرنا في الواحد قرينة Index للأخر، قرينة تتخذ في حيز كبير منها الطابع الايقوني (والعبارتان مستخدمتان بالمعنى المعطى إليهما من قبل ش.س. بيرس⁽⁵⁴⁾).

← الأطفال اللغة، وللغات الكريول وأصولها، إن كل لغة تقوم على أربعة عمليات فصل أساسية لا قوام إلا بها - إضافة إلى الفصل الهيكلي لكل عملية لغوية مفردة التي بينها سوسور.

(48) أنظر (1973) Volosinov ص: 105.

(49) المصدر السابق، 13 - 14.

(50) قارن (1973) Barthes ص: 111.

(51) (1966) Lévi-Strauss ص: 20 - 21 وقارن (1973) Barthes ص: 109.

(52) قارن (1975) Steiner ص: 34، الذي يضيف بأن أحد الأدلة عن هذا هو كون الإيديولوجيات المختلفة (الشيوعية والبرالية مثلاً) تستخدم المفردات نفسها. تعتمد صحة هذا الاستدلال، طبعاً، على تعريف الإيديولوجيا ومجالها، كما سنرى أدناه.

(53) أنظر (1966) Lévi-Strauss ص: 21.

(54) في هذا الأمر، راجع العظمة (1981).

ليست الايديولوجيا معرفة مقالية، إذن، وليس المقال الحيز المنظور الذي تتبدى فيه، بل انخراطها في المقال راجع للمقال وليس للايديولوجيا، كما سنرى⁽⁵⁵⁾. فالايديولوجيا، بكونها تتكون من عناصر ملموسة ومحسوسة هي الصور، ليست موضع معرفة دلالية، بل تؤكد قيمة من قيمتين تعطيان للصورة. ولهذا السبب فإن «قراءة» الرسالة الايديولوجية تتم في لحظة، تستهلك كما تستهلك الأسطورة في تحليل بارت استهلاكاً مباشراً وكاملاً لكونها نظاماً سميولوجياً يبدو وكأنه نظام للوقائع⁽⁵⁶⁾. مجال الايديولوجيا الاشارة المعيارية وليس الدلالة (والدلالة لا تكون مباشرة على أية حال). بل إن الدلالة من وظائف هذه الاشارة المعيارية، والمدلول عليه في عالم الأعيان، كالخجاء، أو المفسد في الأرض، أو كلمة «الإسلام»، ليس بالمطلب، بل هو لا يتعدى كونه فرصة وبجالات الممارسة الإيحاء المعيارية. ومن هنا أيضاً، قابلية ألفاظها لتحمل دلالات متباينة ومتنافرة ومتغايرة: كأن يكون الإسلام، مثلاً، مؤشراً يستخدم بكل حق للدلالة على الايديولوجيا التي يحملها آل سعود ودولتهم، وجماعة التكفير والهجرة، والفئات الحاكمة في إيران، في الوقت نفسه، كاستخدام الماركسية مؤشراً ايديولوجياً على النظام السوفييتي، وعلى «الأممية الرابعة»، وعلى النظام القائم في الصين الشعبية في وقت واحد. وقد أصاب بارت في تحليله البارع للأسطورة عندما أقام اقتصار وحدات الايديولوجيا على العموم والخصوص بعبارات سميولوجية، فرأى الإشارة تتحول إلى مجرد دال، بحيث تفعل الأسطورة (ومثيلتها الايديولوجيا) في إطار ميتا - لغة يتكلم المرء بها لغة سابقة عليها (وهي اللغة الطبيعية)⁽⁵⁷⁾، ميتا - لغة تتركب وحداتها من الأعيان «الوقائعية» من المزوجة بين المدلول عليه وبين الدال، بحيث يصار إلى طرد المعنى Signified المتوسط بينهما، من العلاقة، مما يؤدي إلى الإيحاء بالوقائع⁽⁵⁸⁾.

ليس هناك، إذن، «بنى أيديولوجية» تحكم المقال أو القول⁽⁵⁹⁾ بمعنى جملة من الأقوال والمقالات والمفاهيم الخاصة التي تشكل المقال تشكلاً ايديولوجياً وتفصله عن المقال العلمي، بل ما يترتب على وجهة نظرنا أن الايديولوجيا تتدخل في المقال وتندرج فيه بناءً على قوانينه في ترتيب المفاهيم، ولو كانت المفاهيم المتأتية عن الايديولوجيا «صوراً». إلا أن هذا لا يعني مطلقاً أنه ليس في الايديولوجيا أي انتظام في عبارتها وأسائها، من عناصر تؤكد وتثبت الاستمرارية، عناصر لا

(55) إن اتخذنا الإستشراق موضعاً للدلالة على هذا الأمر. نرى فيه انخراط ألفاظ إيديولوجية قبلية - الشرق ومتعلقاته - في إطار مقال تجريبي وتاريخي. أنظر التحديدات التفصيلية في مقالنا «إفصاح الإستشراق».

(56) Barthes (1973) ص: 131.

(57) المصدر السابق، ص: 114 - 115.

(58) Barthes (1968) ص: 88، وقارن Barthes (1973) ص: 117 - 118. بالإمكان مقارنة هذه العمليات السميولوجية إلى ما يحدث، سميولوجياً، في السحر، كما عند Leach (1976) ص: 31: «يرتكب الساحر خطأ ثلاثياً. فهو يأخذ رمزا استعارياً (أي النعت اللفظي «هذا شعر فلان») وكأنه علاقة كناية. ثم هو يعامل هذه العلاقة المزعومة وكأنها قرينة طبيعية، وهو، أخيراً، يفسر القرينة الطبيعية المزعومة هذه على أنها إشارة قادرة على إحداث نتائج تلقائية عن بعد».

(59) لعرض متميز لوجهة النظر التي نناقضها هنا، يراجع Robin (1973) خصوصاً ص: 86 - 104. وراجع Foucault (1974) ص: 185 - 186.

بد أن توجد في تشكّل تاريخي إذا كان لهذا التشكّل أي قدر من العضوانية المستمرة. هناك مجموعة من الأقوال ذات المحمولات المشكّلة من حكم معياري، وقد تتغير هذه الشّحنات المعيارية في قيمتها أو وجهتها بمرور الزمان، وليس بوسع هذه العناصر إلا أن تكون مجموعة من الألفاظ⁽⁶⁰⁾، إذ إن سبق الألفاظ على المعاني من شروط فاعلية الايديولوجيا كما نعرفها. الفاعلية الايديولوجية، واستصلاح لفظ فيها، هو ما يضيفي المعنى على اللفظ، إذ أن المعنى هو الإيلاء المعيارية في اتجاه ما⁽⁶¹⁾. وليست هذه الإيلاء إلا تحقّقاً لتطابق بين عنصر من عناصر ما دعي بـ «متواصل العبارة» (Expression continuun) وبين أحد العناصر الممكنة من المحتوى القادر على التطابق معه⁽⁶²⁾. وليس تعدد المعاني والدلالات الممكنة مقتصرًا على الألفاظ بها هي وحدات قاموسية، بل هو خاصة تصدق على «الصور» أيضًا، فللصور دلالات متعدّية، وليست الصورة بالشفافة بل تمتلك كثافة دلالية ما⁽⁶³⁾. وهذه الصور يستدعي بعضها بعضًا بناءً على صلات طبيعية أو وضعية، وتفصح عن هذا الاستدعاء بشبكة معقدة من صلات الإزاحة والتكثيف (الإستعارة والكناية⁽⁶⁴⁾). فيختصر الإسلام مثلاً، في بعض العلامات كالحجاب، أو أفغانستان، وتشبه معاهدة كامب دايفيد بصلح الحديدية، ويكتفى عن الإمامة وحضورها بفقهي ولي، ويرد الحاضر إلى ماضٍ عربي أو فينيقي، وتستدعي الفكرة العربية كلمة «العربية» و«النبوة العربية»، كما تستدعي هذه الأخيرة «الإسلام»، الذي يستدعي بدوره القادسية والحجاب والمجوس وكرلاء⁽⁶⁵⁾. ولا تكتمل «الثورة» دون الجاهير، ولا قوام لهذه عند البعض من ذوي السوية السحرية، إلا بالإسلام، الذي يستدعي بدوره أفغانستان، إلى ما لا نهاية. ولعل المثال الأفضل على لعب الإزاحة والتكثيف العلاقة بين الإسلام والقومية العربية لدى قطاعات واسعة، حيث يمارس كل من الإسلام والقومية

(60) هي ليست أقوالاً مسبقة كما عند Robin (1973) ص: 81 (وقارن ص: 27 - 28)، بل ألفاظ مستقرة.

(61) ليس تبين المعنى في القول الايديولوجي اختياراً لخصائص وحدات معينة من وحدات المعنى Seme-me واستبعاداً لغيرها، كما عند Eco (1977) ص: 493، إذ أن هذا يفترض وجود «ذات عارفة» تختار وتستبعد.

(62) المصدر السابق، ص: 157. ولعل هذا ما يتطابق مع مفهوم لوثمان للنص الثقافي، وهو البنية الخالصة لمضمون الثقافة بعبارةها. أنظر Winner (1979) ص: 108 - 110.

(63) قارن Todorov (1973) ص: 143 - 144.

(64) قارن تحليل Laclau (1977) ص: 102 - 104. ومع أن Geertz (1964) ص: 58 يصيب في كلامه عن الإستعارة كعملية أساسية داخلية في الفاعلية الايديولوجية، إلا أنه يرى في ذلك فعلاً قهرياً تمارسه الايديولوجيا بحق «المعاني» التي يرى أنها مستقلة عنها. ليس هنالك في الايديولوجيات أي من عوارض «توتر المعنى» الذي يتكلم عنه غيرتز، وهذه لا توجد إلا في ذهن صاحب العبارة. وتجدد الإشارة هنا إلى أن الإستعارة والكناية محوري كل عملية تتضمن قولاً، ففي أحد هذين المحورين تتكامل عناصر القول أفقياً - مقالياً - وتستتبع بعضها البعض، بينما يعمل المحور الثاني على أن يكامل فيما بينها عمودياً، تماماً كما تتصل الصور بممثلاتها، والإسلام بالحجاب في القول الايديولوجي الخالص (أنظر Jakobson (1971) ص: 254 - 258 و Benveniste (1971) ص: 102 - 108 و 110 - 111 للفصل بين القول «المعاني» وما أشرنا إليه على أنه نمط الإتصال الايديولوجي).

(65) في الإستدعاءات الإسلامية أنظر العظيمة (1981)

إزاحة وتكثيفاً للعناصر التي تستدعيها الأخرى، وتدور في فلك معانيها، ومن ضمنها إزاحة الواحد منها للفظ الآخر، واشتراكها في نفس المحتوى القومي، حيث يقول المسلمون والقوميون العرب (مثلاً) الكثير من الأشياء المشتركة، ولكنهم يختلفون في معنى هذه الأقوال، المحتوى الذي لا «معنى» له إلا لتلك الفئة وتلك الفئة (أو الفئات) التي تحمل اللفظ. ولعل الناصرية (بالمعنى اللبناني)، بتوحيدها ألفاظ هاتين الفئتين بنسبتهما إلى لفظ واحد، ويتجذر اللفظ الناتج في ثانياً مجتمع مدني فاعل - لعل الناصرية، في المحلية المغرقة التي تجذر بها سياستها اللفظ واستدعاءاته ودلالاته العملية، تفصح عن نموذج نقي للفاعلية الايديولوجية.

العناصر والمستمرة والداخلية في عمليات الحكم والاستدعاء، الألفاظ الرئيسية التي تدخل مجال الفاعلية الايديولوجية، هي بمثابة المسلمات: وليست هذه أقوالاً، بل هي «أسماء» بالمعنى القرآني (مع حفظ الفروق الناجمة عن ارتباط هذه بدلالات)، هي مفردات تنتظر التحديد. هي مفردات منفصلة «المعنى»، ولكنها مسلمات بمعنى أن أي خروج عنها، أي عن ذكرها يناقض توترها، وهو بالتالي يخرج عن العصر (وعن التاريخ: من هنا البوتويبا). فالخروج عن التواتر الراكن في اكتمال اللفظ خروج عن انغلاق الأصل، وخروج عن التوتولوجيا المطلوبة من عملية الاستدعاء (فبالاستدعاء رد إلى لفظ حامل معياراً وحكماً)⁽⁶⁶⁾. المسلمات هذه ليست من الايديولوجيا - فليس من الايديولوجيا شيء - بل من خارجها، من مجال «التصورات الجمعية»، من مجال المعرفة، من ثوابت الثقافة⁽⁶⁷⁾. من التراث والتقاليد⁽⁶⁸⁾، والرموز والقيم⁽⁶⁹⁾، ومن معين الخبرة السياسية والتاريخية المباشرة - باختصار مجال الإشارات الجمعية⁽⁷⁰⁾ التي يرتبط اختيار ما سيستصلح منها ايديولوجياً بالكثافة التاريخية للفظ، وملاءمة استدعاءاته لمتطلبات الفئة التي تحمله إشارة على ذاتها. ألفاظ الايديولوجيا وأسمائها، إذن، من كل المجالات: فهي عناصر تقطن مجال التاريخ (كعلم وكأسطورة)، ومجال السياسة المعاصرة، ومجال الدين، ومجال التطيرات والمعتقدات، كمجال العلم (كما نرى في تحول البعض من علم الاقتصاد النيو - كلاسيكي إلى سياسة اقتصادية تاتشرية أو ريغانية)، مشكّلة في مجملها مخزوناً ضخماً من الإيجاءات والألفاظ والمعاني⁽⁷¹⁾. ولا

(66) راجع المصدر السابق.

(67) وليس العكس كما عند Poulantzas (1973) ص: 208.

(68) تلك التي يرى Laclau (1977) ص: 167 أنها لا توجد «إلا في تفصيل مع المقال الطبقي»، والتي تشكل في نفس الوقت، «بنية في المعنى أكثر صلابة وبقاء من البنية الاجتماعية بذاتها».

(69) قارن المصدر السابق، ص: 171 - 172. ولكن لا كلام، في تحليل تدخل الكثير على التحليلات الماركسية التقليدية، لا يريد مغادرة الإشكالية الأساسية. فهو يبدى الإستحياء أمام مهمة البحث في أسس هذه العناصر إلا في التحليل الطبقي (قارن ص: 157 - 158، 167، مع أنه في (ص: 99) لا يرى ضرورة وجود «فحوى طبقية» لهذه العناصر.

(70) قارن (1973) Volosinov ص: 23.

(71) قارن العناصر التي اقترح Greimas (1976) تضييفها للتوصل إلى إقامة قاموس ثقافي يتضمن إحصاء للمعاني (Inventaire Lexématique) يجعل من الممكن إقامة شيفرة دلالية تسمح بتحليل أي سرد ميثولوجي أو غيره.

يقتصر هذا المخزون على تلك العناصر المنخرطة في بُنى كالعلم، بل هناك الفاعليات التصنيفية التي تسبق في الكثير من الأحيان هذه الفاعليات وتفترض في إطارها. مثل هذه التصنيفات التي يطلق عليها عبارة «الطوطمية»، وما يوازها حسب تحليل فان جنيب Van Genneep في ثقافات أخرى: الثنائية الفارسية والكوسموغرافية البابلية أمثلة على ذلك⁽⁷²⁾، إضافة إلى تقسيم ثلاثي يراه دوميزيل في كل الشعوب الهندو-أوروبية إلى القانون/الحرب/الخصب، المتمثل في بنية ثلاثية لنظم الآلهة، الموازية للآهوت وللأساطير والملاحم، وحتى لنظم تصنيف جغرافية وطلسمية وللألوان والبنى الاجتماعية وأصناف الحوادث والفترات التاريخية⁽⁷³⁾ - ولو أن دوميزيل يبقى في تحليله أسير الإشكالية الدوركايمية (وغيرها) للعلاقة بين «الواقع» و«التعبير»⁽⁷⁴⁾. كما أنه يجب عدم إهمال الفاعلية التصنيفية الداخلية في النسب وذات الآثار الحاسمة في بعض المجتمعات⁽⁷⁵⁾.

من هذا المخزون للمواضيع العناصر التي تستصلحها الفاعلية الايديولوجية كنقاط ارتكاز لآلياتها من تكثيف وإزاحة واستدعاء. ولا تبارح هذه العناصر أماكن سكنها من دين وعلم وأسطورة إلا عندما تدخل مجال السياسة: فليس الإسلام ايديولوجياً إلا عندما يصار إلى استصلاح عناصر منه في السياسة. ليس إسلام المأمون، مثلاً، ايديولوجيا (مع أن الاعتزال كان إيديولوجيا)، بل الايديولوجيا في السلفية عند الكثير من الحركات الحنبلية (من دمشق القرن الثالث عشر إلى اتباع محمد عبد الوهاب)، وفي السنوسية، وعند بعض معاصرينا الأيرانيين وبعض حركات الإخوان المسلمين، تضحى الألفاظ إيديولوجيا عندما تتحرر من الأساور المقاتلة وغيرها التي تحددها في أصرها الخالقة لها وتدخل فضاء الاستدعاء بها هي نقطة الجذب في دوامة الدعوة.

تجد الايديولوجيا سرها خارج الايديولوجيا، إذن، وفي عالم السياسة، إذ تستدرج الفاعلية الايديولوجية أنماطاً مسبقة وشبه مبرجة من وجهات الفعل المستندة على أحكامها، أنماطاً تشكل دور اندراج الايديولوجيا في السياسة. فليس هذا الاندراج انخراطاً في «أجهزة إيديولوجية»: فليست هناك ثمة أجهزة إيديولوجية وأدوار إيديولوجية. الفاعلية الايديولوجية تتحقق في مؤسسات ونشاطات غير إيديولوجية، تماماً كما أن تحقق الثقافة بها هي نظام دلالي لا يجري دائماً في مؤسسات ثقافية⁽⁷⁶⁾. الايديولوجيا تتحقق في المقال السياسي والتاريخي، كما تتحقق في العملية التربوية وفي الطقوس العبادية والعقائد الدينية. ونمط تحققها، كما رأينا، يكمن في توظيف المقال أو العقيدة في خدمة اللفظ المتخذ ركناً إيديولوجياً، واتخاذ المقال (والعقيدة) ميداناً لقدر من الاستدعاءات

(72) نص مقتبس من (1966) Lévi-Strauss ص: 162 - 163.

(73) أنظر العرض الوافي في (1966) Littleton ص: 122، 202، وغيرها.

(74) أنظر مثلاً (1958) Dumezil فصل 1 فقرة 16 وفصل 2 فقرة 26 وص: 1. يصبح ديبون هذا التصور

في تحليله لنظام الطبقات الهندي: (1970) Dumont ص: 44 - 45.

(75) أنظر مثلاً، (1972) Bourdieu ص: 80 و (1971) Berque ص: 27.

(76) أنظر (1981) Williams ص: 208 - 209. وهذا الكتاب الممتاز يتطلب الترجمة إلى العربية.

الايديولوجية. ليس هذا التوظيف بالعنصر الجواني بالنسبة للمقال أو العقيدة أو أية مؤسسة أخرى تتحقق فيها الايديولوجية، بل إن التوظيف الايديولوجي الحاصل لهذه المؤسسة يكمن في رجوعها، في وقت شديد التعيين، إلى حامل يمكن تعيينه في مجال علاقات قوى غير متوازنة، أي مجال السياسة الذي يشكل الأرضية التي تمارس عليها علاقات القوى المتباينة اجتماعيا واقتصاديا وطائفا (الخ) (يستبعد من الصفة السياسية صراع الفئات المتماثلة، كـ بعض الصراعات المملوكية في مصر والشام، أو كـ صراع بعض الشلل الحزبية، مما يجد مكانه ليس في التحليل السياسي بل في السرد التاريخي الوصفي الصرف)، القوى التي تستخدم فئة موحدة من العناصر هي بمثابة لغة الصراع المؤلفة من ألفاظ تؤلف، في مجموعها وعند دخولها مجال الفاعلية الايديولوجية، ما يمكن أن نطلق عليه عبارة «الثقافة السياسية» لمجتمع أو حقبة ما.

ليس ثمة «إيديولوجيا» بالمعنى الأنطولوجي أو الذهني، بل هناك فاعليات إيديولوجية تنبث في مؤسسات مقالية وسوسيولوجية ودينية وغيرها. ليس ثمة إيديولوجيا، بها هي فاعلية لفظ وقول، استدعاء أنماط نموذجية من الفعل: الواسطة الايديولوجية المحضة هي الشعار ذو المردود العملي (عيانا أو وهما) المباشر، فالشعار كالتعويدة، لفظ يوميء ويؤشر دون أن يعني ويدل، وهو لفظ يستهلك معناه استهلاكاً مباشراً في اللحظة التي يتلفظ به فيها، دون أن يتعدى مجال التلفظ والتلقي المباشر إلى مجال آخر من مجالات الذهن (بالمعنى العام لكلمة Esprit)، قابلاً بذلك في أساس توتولوجية لفظه الذات الذي رآه أرسطو في المحرك الأول وليقي - ستروس في الأسطورة، حال من توكيد الوجود المطلق، الوجود الذي لا قوام له إلا بالقيمة التي فيها انتصابه، دون الالتفات إلى ما عداه مما يستدعي ويمثل، وبما قد يدل عليه في المقال: ذلك الذي يحصل في التوكيد الصريح على وجوب الحياة لشخصية والموت لأخرى، التوكيد الذي يتجلى بصفاء اكتفاؤه عندما يتحول إلى ذكر للفظ مفتوح، وفق إيقاع لا ارتباط له إلا بهذا اللفظ - بها هو ظاهرة صوتية: «ناصر، ناصر، الله أكبر، الله أكبر». في اللفظ المفرد رب التصنيف المسبق، وفي استدعاءاته اللفظية والعملية، يكمن سر الايديولوجيا وكماها. فليست الايديولوجيا ما يشير إلى ذاته، بل هي دائمة الإشارة، عن طريق خرس إطلاقها، إلى خارجها، إلى ما يفصح عن ألفاظها ويجعل من معياريتها خاصته. وليست المعيارية المطلقة المجردة، وبالتالي التي لا قوام لها إلا بخارجها، إلا مقابل تجريد اللفظ الايديولوجي وخواته: فالقول الايديولوجي ليس بالقول الناطق، بل هو إشارة صرفة لا تتضمن إلا معياريتها، تماماً كما أن هتاف جمهور كرة القدم لا يتضمن إلا إطلاق معياريته. إن نرجسية اللفظ الايديولوجي المطلقة هي ما يحيل فعلها إلى شبهة البرق في المعركة، نقطة مرجعية مطلقة تستغني عن كل التوسطات وتحيل كل شيء إلى صفاء إطلاقها.

يبقى التساؤل حول سر وجودها: فتحليلنا لا يتسع لنظرة وظيفية عضوانية تكون فيها الايديولوجيا «حيزاً» مستقلاً (نسبياً) يتكامل مع حيزات أخرى اقتصادية واجتماعية وغيرها. كما هو لا يتسع لفهم الايديولوجيا على أنها «تبرير» و«تشرية» إجتماعيان وسياسيان واقتصاديان،

خصوصاً وأن تحويل علاقات السلطة إلى علاقات داخل الأفراد شأن لا يحتاج في الواقع إلى تبرير يروم «الإقناع»، كما في النظرة العامة والعقلية Intellectualistic للايديولوجيا. إذ أن بنى السلطة، كما نرى من النتائج الحاسمة لتحليلات فوكو، تخلق ويعاد انتاجها مع كل خطوة، مادية كانت أم معنوية، وكأنها الحياة الاجتماعية تجري وفق وتيرة لا وعي فوردي أو تايلوري يخضع لضوابط أكثر إلزاماً وصرامة من تلك التي يتيحها الفكر والرمز؛ فالفكر والرمز قد يقبلان الخطأ والحذف، ولا خطأ في برجة الجسد الأصم التي يجدها فوكو في مجالات تحاذي مجال الفعل الايديولوجي، ولو أنها لا تماثلها. لا يبقى لدينا، والحال هذه، إلا الالتفات إلى الحركات السياسية الحاملة للألفاظ بما هي ظواهر إيكولوجية، تماماً كما أن جماهير كرة القدم ظاهرة إيكولوجية، وعلى نفس الصورة التي يمكن أن نعتبر فيها عمليات «التبادل البدائي» (الكولا في بعض جزائر المحيط الهاديء، البوتلاتش في أميركا الشمالية، على الأقل في بعض نواحيها) وطقوس التتويج والحج وتبادل الخطابات والانتخاب وغيرها مما لا يحصى، ظواهي إيكولوجية: فهي طقوس ترتكز، تبعاً للنظريات المتواترة في الطقوس، على توكيد المسلمات في إطار إحتفالي رسمي⁽⁷⁷⁾. سبب وجودها، إذن، لا ينتمي إلى مجال الذهنيات ولا إلى الاجتماعيات، بل يعود على الأرجح إلى مجال إيكولوجيا الثقافة وبيولوجيا الاجتماع، هو ينتمي إلى الطبيعة بقدر انتمائها بها هي لفظ ووهم إلى الثقافة.



تلك هي حدود الايديولوجيا التي يجب اعتبارها إن شاء المرء أن يواجه قراراً بالاستمرار في استخدام هذا المفهوم أو الإقلاع عنه⁽⁷⁸⁾. فالايديولوجيا فاعلية تولد وتعتاش على نفخ المذهب Es-prit، مادتها ومآلها من غيرها. هي فاعلية تنهل من العلم ومن الدين ومن الأخلاق مادة موضوعاتية - الفاظاً - وتتخذ من حيزاتها مجالاً. وهي فاعلية نراها ارتدادية، تتلفظ لتدل على ذاتية لا تبارحها، في ممارسة لتوكيد الذات في العلن، والتأكيد على أولويتها في شبكة مسبقة من التراتب التصنيفي

(77) يجب الإلتفات إلى أننا نقبل من النظرية الكلاسيكية في الطقوس (مثلاً Durkheim (1915) ص: 419 و Firth (1973) ص: 174 - 176، وتحليلات (1940) F vans-Pritchard and Fortes ص: 17 - 18، و Leach (195) ص: 14 و (1973) Firth ص: 174 - 176، وتحليلات (1967) Turner التي تشكل تقدماً تحليلياً كبيراً على الأصول دون أن يترافق هذا التقدم مع تغيرات مفهومية) القول برجوع محتوى الطقوس إلى توكيد مسلمات، دون أن نقبل أن محتوى هذه المسلمات، التي تبدو في الطقوس بشكل ممارسة، هي «رموز» و«أقوال رمزية» تتناول النظام الاجتماعي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الأبحاث المعاصرة تشير إلى قيام الحيوانات بأعمال يمكن أن تطلق عليها الصفة الفنية، وأن هذه الأعمال تقوم في أساسها على أعمال تصنيفية قد تكون لها فائدة إيكولوجية فيما يتعلق بالإهتمام الجغرافي والفصل بين الأعداء والأصدقاء، إلخ، (أنظر (1979) Sebeok ص: 41 - 61). وقد يمكن القول بأن الفصل الإيكولوجي للجماعات عن بعضها الآخر في صلب الاستدعاءات الإيديولوجية.

(78) سبق وأن طرح شك في استحسان استعمال هذا المفهوم العروبي (1980) ص: 6، وقارن ص: 127 - 129.

المعياري الذي رأينا أنه أساسها. نرى في الدين الذي نتخذه هنا مثالا على فاعلية تصنيف وضعنا مماثلا: فهو يستند على تصنيف أولي، ثم هو، كما في النظرية الدوركايمية ارتدادا (79).

فالدين في أساسه فصل بين المقدس والمندس (80) في تصنيف أساسه التغيرات المطلق (81)، وقوامه اكتفاؤه بذاته إلى درجة أن أحد الباحثين وصفه بأنه من «المعطيات المباشرة للوعي» و«من مقولات الحس» (82)، بحيث يكون الواحد بالنسبة للآخر، وخصوصا المندس بالنسبة للمقدس، بمثابة «العدم الفاعل» في اتجاه الأفساد، في عبارة هرتز (83). ليس ثمة دين يخرج في أساسه عن هذا الفصل المطلق، وليس ثمة دين لا يحتوي على هذا الفصل كأصل له وكعنصر يدخل في كل أحواله وأدواره (84)، وليس الفصل في إطار الدين بأقل «تجريدا»، أي «صورية» بالمعنى المستخدم أعلاه، من الفصل المعياري في الايديولوجيا، بل هو بفصل مطلق بين المقدس والمندس. هذا ما يفسر بنية أساسية من بُنى القدس في الديانة الهندوسية: ذلك هو كونها ديانة «صافية» وتعبداً صافيا، لا مقال فيها. ليس في الهندوسية وعظ، إذ ليس فيها عقيدة. فجعل العبادات تضرع والتماس شخصيان، وليس ثمة صلوات ثابتة وعامة إلا بعض التتميمات (المانترام) باللغة السنسكريتية التي لا يفهمها أولئك الذين يرددونها وراء الكاهن في جلسة خاصة معه. لا يبقى من

(79) للدين تاريخ أقل فقراً من تاريخ مفهوم الإيديولوجيا، فأصوله عند دوركايم أكثر اكتمالا، مع أن النظرية لم تشهد تطورا ملحوظا في مفاهيمها في ما يقارب القرن الذي انصرم منذ أن نشر دوركايم كتاباته الأساسية. أما الرافد الآخر لتاريخ نظرية الدين، وهو الرافد الفييري، فهو مفيد في بعض تحليلاته التفصيلية دون أن تكون له أهمية نظرية، إذ هو تحليل استشرافي مغرق في «محليته»، بحيث يصبح تاريخ الأديان الأخرى. انظر ملاحظات Parsons (1968) ج: 2 ص: 540، والتلخيص الوافي لكتابات فيبر المبعثرة حول الدين في المصدر نفسه ص: 540 وما يليها.

(80) في مواجهة أولئك الذين لا يرون في الدين إلا «الإيديولوجيا»، نقول، مع أحد الباحثين العرب (قيس 1981) ص: 36) بضرورة العودة إلى البدييات التي كثيرا ما تغطي بقينيات التاريخانية: إنه في تناول الظاهرة الدينية ينبغي التشديد على الدين لا على التاريخ، حيث أنه من الواجب علينا أن نعرف عما نؤرخ.

(81) Durkheim (1915) ص: 37 - 38، 40.

(82) Caillouis (1950) ص: 18.

(83) عبارة مقتبسة من Caillouis (1950) ص: 20.

(84) التصور الدوركايمي ينزع إلى ارتكاب أغلوطة التعبير، أي افتراض ضرورة نفسية (أو اجتماعية) للتعبير عن الواقع بشكل ذهني، وفي هذه الأغلوطة نظرية الدين من فويرباخ إلى المدرسة الدوركايمية (في شقها الاجتماعي) وإلى Otto و فيبر واتباع الأخير (في الشق النفسي الذي يرى في الدين دهشة أمام تجربة تلاقي فيها النفس مخلوقا عظيما ومغيرا - *Mysterium Terrendum et Fascinorum* بعبارة أوار الشهيرة). بيد أن دوركايم نفسه يعي هذا الشأن وعيا تاما، فهو يقر بأن «التعبير» قابل للرد إلى ما وراء توتولوجيته: فالمجتمع «يعني نفسه» و«يركز» نفسه في الفكر بهدف إعادة إنتاج نفسه: يصبح بذلك «الفكر» متضمنا في «الواقع»، مع أن للفكر، عندما ينشأ، قوانينه الخاصة به: (Durkheim 1915) ص: 423 - 424. ليس هذا، بالطبع، حلا للأشكال، كما ليس بالحل ما يقترحه Dumont (1970) ص: 37، من أن ما يسميه الإيديولوجيا - وهو نظام التصنيف المجتمعي الأساسي - «يحتوي منطقيا» على المجتمع، دون أن يكون قادرا على تفسيره، مع أن لدى دومون مقدارا أكبر من عدم الحسم مما لدى دوركايم بصدد أصل هذا الفكر: فهو مجرد نموذج رسمي يوجه السلوك.

صفات القدس إلا أشخاص وأصنام وأسما الآلهة⁽⁸⁵⁾، أي الأشياء المقدسة التي تتغير من مكان إلى مكان وتتغير خصائصها وصفاتها مكانياً وزمانياً، دون أن تزول الأسما التي فيها تقطن القدسية. وتحافظ الهندوسية على براءتها واكتفائها بكون تضاد الطاهر والنجس الذي يتلازم اجتماعياً مع النظام الديني يجعل من كل تفصيل في مسيرة الحياة اليومية ضمن بوتقة النظام المقام بإسمه، فهو ينزل الجسد نفسه في كل من حركاته⁽⁸⁶⁾.

ولكن في نقطة الاشتراك هذه بين الايديولوجيا والدين نقطة افتراقها أيضاً: كلاهما فصل مطلق، ولكن للدين ثباتاً على مدى الزمان يتمثل في ثبات العناصر المفصولة فيه، أي القدس والندس، بأسماء العلم والصفات الأساسية المعطاة لهما. الدين إسم أعطاه التاريخ، اتفاقاً أو دون اتفاق، لتعارض بين القدس والندس يتحيز في حيزات معينة من تشكّل تاريخي وفي إشارات معينة توميء هذا التشكل. قد ينفصل عن هذا التعارض مقال وقد لا ينفصل، إلا أنه يتلازم دوماً مع عبارات هي أسس سلوكية في مواجهة طرفي التضاد⁽⁸⁷⁾، وفي معظم الأحيان مع عقائد قد تتباين مجالاتها وتتغير، من أساطير الآلهة في الكثير من الديانات الوثنية (يجب ألا ننسى أن المهاباراتا والرامايانا ملحمتان هما بمثابة كتب عقيدة العامة والكهنة العاديين، وينطبق الشيء نفسه على الالياذة والأوديسة وغيرهما الكثير)، إلى العقائد الرسمية ذات المقادير المتفاوتة من التجريد، كالكلام أو العقائد في إطار فاعلية الوعظ.

للدين بما هو فاعلية تصنيف، بذلك، جملة من الوظائف التي ليس من الممكن الإبقاء عليها إلا في استمرارية، وليس ثمة استمرارية إلا في المؤسسة: في مؤسسة الدين (وهي مؤسسة العبادات)، ومؤسسة العقائد (وهي من مؤسسات الثقافة والتربية)، والمؤسسات الأخرى التي وجدت في بعض الأديان ولم توجد في البعض الآخر، من حيزات سوسيو- ثقافية تتخذ من بعض ما لمؤسسة العبادات والعقائد من أسس عناصر تفصح عنها بأنماط الإفصاح الخاصة بها: من علم في الفقه والتفسير مثلاً، وتنظيم اجتماعي كما في القضاء والحسبة، وغيرها (والمؤسسة لا تشير فقط إلى المعنى السوسولوجي والبشري لذلك، بل تشتمل على حدود نظام علمي أو قانوني، يمنع ما يخرج عنه)⁽⁸⁸⁾.

الدين مما يبقى من عالم الوهم، إذن، والايديولوجيا ما يعرض في مجراه بسبب ما يحدث في خارجه. الدين من عالم الثبات على صعيد الوهم، والايديولوجيا مجرد آتات في تاريخه. ليست

(85) أما العقائد، فلأنها انفصلت عن الديانة واحتلت حيزاً اجتماعياً وثقافياً ومؤسسياً هو ما يسمى بالفلسفة الهندية، كما بين Chaudhuri (1979) ص: 85 وما يليها، 317 - 318 - وليست الفلسفة بمثال الكهنة.
(86) في العلاقة الواقعية بين القدس والندس، وتحولات الطهارة والنجاسة في كنفها، راجع تحليل (1970) Dumont ص: 213 وغيرها.

(87) Durkheim (1915) ص: 41، دون أن يعني ذلك، كما في سوسولوجيا الدين المتواترة والمألوفة (مثلاً: Wach (1914) ص: 25 وما يليها) أن السلوك الديني «يرجم العقائد».

(88) للعقائد الخلاصية الإسلامية مثلاً مكان في علم التاريخ، ولهذا بدوره دور في مؤسسات سوسيوثقافية متعددة، كالحديث وغيره، كما بينا في كتابنا الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية (تحت الطبع).

حقيقة الأيديولوجيا في الدين ولا حقيقة الدين في الأيديولوجيا، بل الدين ما لا سبيل إلى الهمة به إلا إذا نزعنا من أذهاننا وهم الأيديولوجيا، التي لا يرى الدين إلا فيها، ولا يرى فيها إلا الوهم، وإن قررنا أن الوهم ليس في عدم مطابقة الحق، بل الوهم كل فاعلية للذهن وفاعلية كل ذهن. عندما نقر أن لا عقل دون وهم، تصير الأيديولوجيا في ممرنا، والأهم من ذلك، تصير حدودها في مجال رؤيتنا: فمن عملياتها وفاعلياتها وآلياتها الصائرة حصرا في عالم الوهم، نصل إلى استمرارها وإلى عضوانيتها إلى انفصال لحظاتها، إلى تطفلها على مجالات للوهم لا تسمى إلا بغيرها ولا يجوز عليها إلا ما عداها⁽⁸⁹⁾. في ما عدا الأيديولوجيا، وفي ما بعدها وما وراءها، في تصنيف الأشياء والأسماء الباقية (والدين أحد مجالات إمكانه وإفصاحه)⁽⁹⁰⁾، ثبات الوهم، واستمرار التسميات، ومعدن الحضارة.

(89) اهتمامنا بها من الإهتمام العظيم لعصرنا بها، وإهتمام عصرنا بها منه وليس منها.
(90) ولا نشير بهذا إلى الإسلام في «نهضته» المعاصرة التي يرى من جرى في تيار أهوائها أنها عبارة عن الأصالة. فليست هذه النهضة إلا الدفع المعطى لحشجة مجتمع مدني ناقل في مجرى ثقافة أجدادنا واستبدالها بثقافة كونية ناجزة.

القسم الثاني :

مناقشات

بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ

(مناقشة لفكر عبد الله العروي)

الى فيصل دراج

ليست غريبة البتة غربة الاضمار والابهام عن مقال عبد الله العروي، وليس ثمة شك البتة في أن شفافية هذا المقال، ووضوح مقاصده، وجلاء مقدماته، وانعكاس ضوابطه النظرية على تسلسل أقواله ومقالاته، ترجع من ناحية الى ممارسة فكرية وثقافية نيرة مسؤولة وسط بيداء من السفسطة وانعدام الانضباط تعناش فيها الثقافة العربية المعاصرة: ممارسة منعكسة على مسلماتها، واعية بها وبصلتها بنتائجها، متبعة كلا من أفكارها الى مداها، واعية أبعادها النظرية وخياراتها ضمن ميدان واسع وثري من المعارف النظرية والتاريخية والتفطن الثقافي والسياسي الراهن. ولكن خواص التقنية المتقدمة التي ذكرناها لا تفي بشروط هذه الشفافية ولا تستغرقها، فليست التقنية بالعامل المفسر بقدر ما هي بالعامل الضابط. الشفافية التي تسم مقال الأستاذ العروي مشروطة بحضور جميع عناصر المقال، مسلمات ونتائج، مجتمعة متزامنة حضور كلية التاريخ في موضع اكتماله.

التاريخ تواريخ، منها التابع العبي للأشياء في الزمان، ومنها التتالي الارتدادي الدائري لمجريات الأمور العائدة دوما الى ابتدائها، كما تضم التواريخ حفاظ الدهر على أنساق مستمرة متصلة هي الوحدات ماوراء التاريخية في أمم وملل ووحدات جغرافية وخلافها، فضلا عن التاريخية التي ترى في مسيرة الزمان فعلا إيجابيا ترتقي فيها الأشياء عبر درجات متنامية من الاكتمال. التاريخ المحيط شامل الامام الذي يريده الأستاذ العروي صوانا للتاريخانية زمان اكتمل فعله واتضح سقفه. ولئن اتسمت بلدان العالم الثالث بتأخر تاريخي قياسا على الفعل المكتمل والسقف المنجز هذا، إلا أن ذلك ليس بالشأن الطاعن في الاكتمال والانجاز اللذين للتاريخ في العرف التاريخاني الذي يختاره العروي، بل هو ليس إلا الدليل على أن الزمان المواكب لهذه البلدان المتأخرة لا وجهة له إلا تلك المقتضاة لكل زمان، وهي اكتمال الفعل واتضح السقف اللذين للتاريخ بها هو تاريخ.

الحضور التام المتزامن لأشياء التاريخ حضوران: حضور معرفي، وحضور واقعي يعكسه المعرفي بتمامه تبعا لمطلوبات التاريخية الجامعة، إذ لا تلتئم أخروية التاريخ المكتمل دون المعرفة

المطلقة به. المعرفة المطلقة هذه مسوغ شفافية العروي وموقع إجراء الحكم على وجهة يقتضيها التاريخ طالما بقي هناك زمان لم ينصرم، فلا بد أن الزمن الباقي هذا سيوظف في سبيل جلب الاكتمال الى مجتمعات العالم الثالث التي لم تعرفه بعد، إذ أن التاريخ لا يفرط بشيء ولا يصرف الزمان هدرا. وضعية المعرفة التي للذات المطلقة المتزجة بالموضوع المكتمل على سقف التاريخ، والتي تجري الحكم على وجه مقتضيات التاريخ المتبقي، ستكون موضع معالجة في ذاتها وفي شروطها الثقافية والسياسية في حيز لاحق من هذه المناقشة، التي ستناول أيضا تعايش الاطلاق هذا مع الاستنارة والانفتاح الديموقراطيين البارزين في كتابات الأستاذ العروي عموما، ونتائج هذا التعايش ومسوغاته. أما الآن فعلينا المباشرة بولوج المجال التاريخي.

التاريخانية بالنسبة للأستاذ العروي الرد العلمي على التخلف بنواحيه، إذ هي بمثابة برنامج جامع الأبعاد للنهوض بالمجتمعات المتخلفة - والعربية تحديدا - من وضع سمته الأساسية التأخر قياسا على تاريخ ناجز. التأخر التاريخي هذا، أي تحقق التاريخ في أوروبا وفواته في العالم الثالث، يكاد أن يكون، كما يقول الأستاذ العروي، واقعا «أمبريقيا» لا يحتاج إلى نقد أو تحليل (أزمئة، 129) (*). إذ أن افتراض التأخر التاريخي شأن يفرضه واقع السيطرة الخارجية (أزمئة، 2). وتما كما حاولت أوروبا، خلال قرنين ونصف وابتداء من منتصف القرن الحادي عشر، التعويض عما فاتها من التاريخ الذي اضطلع غيرها بحمله إلى الأمام في العصور الوسطى (تاريخ، 157)، فعلى المجتمع العربي اليوم النزوع نحو مستقبل ماضي مشابه، مستقبل ارتسمت ملامحه فعلا في مكان آخر، مستقبل لسنا أحرارا، كعرب، في رفضه أو قبوله (إيديولوجية، 108). بتحديد أكبر، وبالإشارة إلى المغرب، يرى الأستاذ العروي ضرورة استكمال «المهام» المفوتة والمكتملة في أماكن أخرى منذ وقت طويل: الانضباط والعمل المنظم الذي استكمل في عهد الاقطاع الأوربي، والسرعية التي تتحول بموجبها الانقسامات الاجتماعية نحو الصالح العام والتي استكملت في الثورات البورجوازية (تاريخ 385)، وبوسعنا أن نضيف إلى هذه المهام «معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري» التي يراها الأستاذ العروي بحق في صيرورة الواقع الاجتماعي ونسبية الحقيقة المجردة وإبداع التاريخ وجدلية السياسة (إيديولوجية، 21).

يفترض هذا التصور للتاريخ أيضا وحدة صارمة له تلتزم بوصول المجتمع المفوت إلى مرحلة أرفع من تلك التي يجد نفسه فيها، وبحيث تتساوى في النهاية كل المجتمعات في السوية الأفقية

(*) نشر الى كتابات عبد الله العروي بالاختصارات التالية :

- أزمة : The Crisis of the Arab Intellectual (Berkeley & Los Angeles, 1976)
- تاريخ : History of the Magrib (Princeton, 1977)
- اديولوجية : «الايديولوجية العربية المعاصرة» (بيروت، 1970).
- أصول : Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (Paris, 1977)
- دولة : «مفهوم الدولة»، (الدار البيضاء، 1981).
- أدلوجة : «مفهوم الايديولوجيا، الأدلوجة» (بيروت والدار البيضاء، 1980).

لسقف التاريخ . تدور بذلك المسألة الأساسية في التنمية والترقي حول كيفية ضغط الزمان التاريخي (أزمة، 129)، حتى يفوت الفوات، ويعاد انتظام الأمور في السوية التي لها تبعاً لطبيعة التاريخ ذاته. ليس التاريخ الكوني، إذن، إلا تاريخاً طبيعياً ينظم كل التواريخ ويصحح اعوجاج كل تاريخ مفوت، وذلك بابتلاعه في كونيته الناجزة والمحتملة - والتساؤل حول تحديد الأولويات الفعلية في علاقة الحتم بالانجاز تساؤل عبثي لا محصلة له ولا أثر له، خصوصاً فيما يتعلق بالمجتمعات المפות للعالم الثالث حيث يتحد الاثنان.

ذلك هو التاريخ المكتمل الناجز بصورته الأكثر تجريدا القائمة نتائجه العلمية بالنسبة للمجتمعات المפות على «وحدة تاريخية غير معطاة عند المنطلق لكنها مضمونة عند الوصول» (إيدولوجية، 234).

ضمانه الوصول إلى سقف التاريخ محور تاريخانية الأستاذ العروي . وإذا كانت تاريخانية فولتير القائمة على صراع العقل واللاعقل وجدت ضمانها في فريدريك الكبير، وإذا كان ضمان سجل كندورسيه الانفتاح على المستقبل انفتاحاً «مطلقاً» في عهد الثورة الفرنسية وأن سجله صاحبه بانتظار المقصلة، ولئن ابتدأ التاريخ عند هيجل يكتمل مذ رأى صاحبه روح العالم وقد تشخصت وحلت في نابليون على صهوة جواد في يينا، فإن الأستاذ العروي ومعاصريه من العرب لابد وأن يجدوا أنفسهم في وضع مأساوي، إذ ما أن انتهى الأستاذ العروي من الدعوة إلى التاريخانية حتى أضحي جمال عبد الناصر منكسراً وما بقي من ضمان لتنفيذ التاريخ إلا قرقوشات اليوم، وأسائهم معلومة، وبصائصهم.

ذلك أن التاريخانية تتقبل تفسيرات عدة، وقبلت تفسيرات عدة، أثار كل منها المستقبل - الناجز أو قيد الانجاز - بلون مختلف. وكل تاريخانية لا تحمّل تحديداتها وصلاتها بزمانها شأن خطير للغاية. ولئن كانت تاريخية الأستاذ العروي قد نتجت عن فترة (قبل حرب 1967 مباشرة) كان لا يزال فيها لما يطلق عليه عبارة الدولة القومية بعض مقومات الوعد بها أجمع عليه المفكرون العرب التقدميون والمستنبطون على أنه أسس التقدم، ولم تكن فيه هذه قد حلت إلى جملة من الأوصاف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نسمعها اليوم، إلا أن إيلاء أمر تحقق مقتضى التاريخ إلى جهة فاعلة غير محددة الهوية، كما يفعل الأستاذ العروي، أمر ليس من شأنه إلا أن يفاقم المشاكل التي رأى في التاريخانية جلاء لها.

فالتاريخانية شأن تعلق به كل فكر تنموي، قومياً كان (ونموذجه هردن) أو كونياً (ونموذجه الماركسية الرسمية وغير الرسمية، ويجب ألا ننسى الاشارات إلى الماركسية في كتابات روستو، وأن كل فكر قومي تنموي يتطعم بها دون استثناء). أداة الوصول إلى منتهى التاريخ قد تكون، على ذلك، البورجوازية الوطنية، وقد تكون التطور اللارأسالي، كما قد تكون التنمية الوطنية عبر حزب وجيش عقائدين، وقد تكون خلاف ذلك. وهذا هو الأمر الذي يدعونا للتأكيد على أن التاريخانية المجردة، ولو كانت ذات نفع تربوي وتحريضي بالاشارة إلى أمور كالعقلانية

والديموقراطية والنمو التي لا انفكاك لأية حدادة عنها، إلا أن وضعها بصفتها يوتوبيا وأسطورة سياسية وفي الوقت نفسه بصفتها برنامجاً سياسياً شأن له من الخطورة خطراً كبيراً. وليس مرد ذلك الخلط الذي لا بد وأن ينتج عن ذلك بين الأسطورة والواقع، بل لأن صياغة الثاني بلغة الأول يجعل منه مادة من الممكن أن تستصلح من قبل أية سلطة سياسية تختار استصلاحه. والواقع أننا إذا شئنا أن نلقي ولو بنظرة عابر على المقالات التنموية مختلفة المشارب الايديولوجية، لالفينا أن الصياغة المثالية متشابهة لحد التماثل نتيجة ذلك الايغال في اللاتحديد السياسي الذي يشرع لكل سياسة قائمة في مقاله التنموي: التكنوقراطي الصرف.

ليس التاريخ كل ما مضى، وليس المستقبل المنجز سلفاً كل ما سيحصل، فالتاريخ، ماضياً ومستقبلاً، انتظام ما هو حاصل وجماعه في مقولة يكون التاريخ تاريخها. قد تكون هذه المقولة الأمة، وقد تكون المجتمع، وقد تكون خلاف ذلك. ولا يبدو أن التاريخ في تاريخانية الأستاذ العروبي له صوان هو هذا، أو ذاك، بل إن صوانه قيمه هي الانسانية: فهو يرى التأخر أمراً ممكن العلاج لعدم عمومته، إذ هو، كما يقول الأستاذ العروبي، يختص بمجال واحد لعله الزمان، مجال لا ينتقص من قيمة الانسان (أزمة، 130). إنسانية أهل العالم الثالث، في براءة كل إنسانية، هي إذن القدرة على عبور الفجوة بين الاكتمال وعدمه، على استكمال ما لم يحيط به بعد من أسباب التاريخانية الناجزة. اجتماع فرق البشرية، وتمام هذا الاجتماع في سقف التاريخ، يتم إذن وفق إنسانية البشر. وإنها لبراءة الانسانية هذه التي تجعل موقع مقال الانسانية، والمقال الانساني، في مجال اليوتوبيا، إن لم ترتب علاقة الانسانية بالعهد الذي فيه يدعى إليها، بوقتها، بظرفها وبما هو موجود في هذا الظرف فإن إنسانية الغد لا ترتبط بالانسانية المتعالية على اليوم وعلى الغد الجامعة بينهما، بل إن تسمية الانسانية تطلق اليوم، وقد تطلق في الغد، على شيئين متميزين ومتمايزين بالكلية، على شيئين هما في آن معاً قيمتان فكريتان لكل منهما أبعاد خاصة، ومجموعتان إنسانيتان متمايزتان.

ها هنا يفترق تحليل الأستاذ العروبي للتأخر والقوات التاريخيين عن التحليل الماركسي الذي يدعو إلى تمثله وإعادة خلقه في الأوضاع الحالية للعالم الثالث، على اعتبار أن التحليل الماركسي هذا يحبي تاريخانية ماركس ويعود المفكرين العرب على مقولة المستقبل المكتمل (أزمة، 139). ليس للتأخر التاريخي الذي رآه ماركس في ألمانيا النزعة الانسانية المجردة هذه التي يترجمها الأستاذ العروبي إلى تنالي زمني بحث (1) - التفويت، التأخر، ضرورة ضغط الزمان بحيث يرتقي العالم

(1) توخيا الدقة التاريخية، علينا الإشارة الى أن المضمون الانساني للتاريخانية عند العروبي يرتبط بالأولى ببعض مقالات اليسار الهيجلي، خصوصاً تلك التي وجه إليها ماركس نقداً مريراً في «المساء اليهودية»: فرونو باور، في مقال اشتهر في زمانه بعنوان: «مقدرة يهود ومسيحي اليوم لأن يصبحوا أحراراً»، يرى موضع لقاء اليهودية والمسيحية، وموضع لقاءها مع الحرية، في الانسانية التي تجمع فيها بين هذه الأشياء الثلاثة (النص في :

(The Philosophical Forum), VIII/2-4 (1978) 135 ff.

فضلاً عن أنه يتكلم (ص 138)، عن «الفجوة» التي باعدت ما بين اليهود وتحقق إنسانيتهم، أي بين اليهود وسقف تاريخ الانسانية.

الثالث إلى مصاف الطبيعة المكتملة. ليس التأخر التاريخي عند ماركس بالشأن العام الذي يطلق على عالم ما دون تحديد غير القول، الصريح أو غيره، أن هذا العالم «مفوت»، بل إن التأخر التاريخي تأخر هذا «العالم» من ناحية أو نواحي ما. ألم تكن ألمانيا، المقوِّنة قياساً على النظام السياسية الفرنسية والنظام الاقتصادي البريطاني، بدورها متفوقة على فرنسا وبريطانيا في مجال الفلسفة - المجال الذي عاشت فيه ألمانيا معاصرتها لفرنسا وبريطانيا حسب قول ماركس؟⁽²⁾ ليس من الواجب، والأمر كذلك، أن التخلف بذاته هو نمط معاصرة العالم الثالث في عصر الأمبريالية؟ ليس الفوات بالمفهوم الزماني الذي يترجم مفهوماً يوتوبياً كالإنسانية، هو ليس بالعنوان فقط، وليس مجرد مبحث مطروح للنقاش، بل يجب أن يكون، إن اختبرت له المعاصرة والمعنى الفعلي، مفهوماً يحمل في ذاته تحديداته التي لا ترتبط به إلا لأنها نتاج وضعه الثقافي والسياسي: تخلف له مواقفه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية وآلياته القائمة على ربط أوضاع داخلية بأخرى خارجية، والأشكال التي يتجلى فيها والتي قدم لنا الأستاذ العروي شخصيات متميزة لها في مجال الفكر كما في ميادين أخرى.

ليس التخلف فواتاً، بل هو تميز في وحدة النظام العالمي، هو أحد أدوار ما يطلق عليه في بعض الأدبيات الماركسية عبارة «التطور اللامتكافي». وهو ليس في ميدان ما وراء التاريخ (والإنسانية منه)، بل من التاريخ عينه. ليس التخلف الثقافي تأخراً مرسلًا، بل هو وضع استتباعي شديد التعيين، فهو ليس وضعاً مكتفياً بذاته قادراً على دفع نفسه نحو تعويض هذا الفوات، بل هو علاقة تتحول بموجبها بعض البنى التابعة ويتخثر بعضها الآخر بموجب علاقة التبعية وفي خدمتها، فنحن نجد البرغسونية نتاجاً لثقافة تابعة كما نجد السلفية في بنى ليس لها من مبرر وجود غير علاقة التبعية التي تبقى عليها، بما هي مفاعل دفاع للمجتمع المدني حيناً، وبما هي وسيلة للبقاء على بنى سياسية تابعة حيناً آخر. اللاتكافؤ جملة من الحقائق في مجالات متعددة، وليست خيالا، إذ ليست التنمية ولا النهضة مجارة وليست هي بتعويض منفتح المدى أمام كل حامل للإنسانية بما فيها العرب وشعوب العالم الثالث بعامه. ليست النهضة لحاقاً بركاب إنسانية ناجزة على سقف التاريخ، بل هي جملة في العمليات الجزئية التي قد تسترشد بالإنسانية، دون أن تكون ملزمة بها، ولو أنها بالتأكيد لن تكون مفروضة من قبلها.

لاشك في أن من جملة مقاصد الأستاذ العروي - إن أحسننا القراءة في التوكيد على التاريخانية والإنسانية، التأكيد على كونية الحضارة والثقافة. وهذا أمر لاشك فيه في عصر اكتمال النظام الرأسمالي العالمي. ولكن ليس التأكيد في الغرب، المتجدد في عصر مابعد الاستعمار، على الخصوصيات الحضارية للأمم، والفرق الكبير غير قابل للتوسط بين الشرق والغرب، بأمر يدل، كما يرى الأستاذ العروي، على «تراجع» أمام الصعوبات الكبيرة التي استثارها، وعلى عدم تجاسر الغرب بعد اليوم على أن يقدم نفسه بصفته ممثلاً للكونية (إيديولوجية، 225). ولا يمكن تلخيص

(2) ماركس - انغلز: الأعمال الكاملة (بالإنجليزية) 3 / 180.

إشكالية الرقي إستنادا على مقولة ماركس حول ضرورة تمثل الثقافة العالمية البرجوازية ضمن الطبقة البرجوازية (أزمة، 130 - 141)، الأمر الذي سيجعل العرب، إن أفلحوا في هذا التمثل، في وضع يتم فيه تجاوز أوروبا من منظور تاريخاني (أزمة، 123)، ذلك أن الشرق والغرب مقولتان تختلفان تاريخيا، وتحتويان على تحديات تتباين من عصر إلى عصر، ليس «الغرب» من استعمرنا، بل قوى سياسية واقتصادية شديدة التمييز، ولسنا نحن بمعشر «الشرقيين»، بل إننا ننتمي إلى مجتمعات ودول واقتصاديات ذات مواضع شديدة التمييز في النظام العالمي. للأستاذ العروي كثيرا من الأشياء الصائبة حول هذا الشأن (مثلا: إيديولوجية، 206 وما يلي). ليس «التفاوت» قائما بين «الشرق» و«الغرب»، بل إن «الفوات» أمر منظور داخل كل المجتمعات، وخصوصا المتخلفة منها. فالغرب داخل الشرق، وتفاوت درجة ونمط اندراج مقاطع المجتمعات «الشرقية» في الغرب. ولذا فإن القول بأن عمليا «نظريا» ما، أمر لا محصلة له إن صدر في مجتمع «مفوت» ليس بالقول الموضح لثقافة الفوات، إذ ليس هناك ثمة فوات أولاً، وكل ما بدى وكأنه فوات ليس بالشأن القائم بين المجتمعات «الغربية» و«الشرقية»، بل هو من بنى التخلف القائمة داخل الوحدات الجغرافية التي تدعى شرقاً.

التأكيد على كونية الحضارة، إذن، لا يستلزم بالضرورة، كما عند الأستاذ العروي، الأخذ بمقولة الاختلاف بين الشرق والغرب، والذهاب أن لها الوجود الفعلي، فضلا عن التمايز الجوهري. ولكن هذا التأكيد على الكونية، الأخذ بضرورة التقدم، يتطلب بالتأكيد الأخذ، كما يفعل الأستاذ العروي فيما هو عصب مشروعه، بالقيمة التي لا يمكن الانفكاك عنها في هذا العصر لفكرة الانسانية كما عبر عنها عصر الأنوار وكما وصلت إلى ذروتها في بعض أشكال الليبرالية والماركسية. ولا يسعنا إلا الاشتراك معه في الاعتقاد بأنه لا تنمية تستحق جهد الإنسان المتحضر دون القيم اليوتوبية للحرية وللعقل. نحن نشارك الأستاذ العروي بضرورة اليوتوبيا باعتبار أنها من الضوابط الأساسية لاستشراء وسيادة الهمجية، أكانت همجية أوربية أم همجية قائمة على اعتبار الأصالة. إلا أن هذا لا يدعونا لاعتبار نموذج يوتوبي أنجز إيديولوجيا في زمان ومكان معينين على أنه مشروع التاريخ القادم عينه. إن مشاركتنا الأستاذ العروي في اعتبار الأفكار اليوتوبية المذكورة أساسا للعمل النهضوي مبني على تأكيد يوتوبيتها ومعاملتها على هذا الأساس: على أنها نبض قد قد يستحث المري، وقد ينير صاحب التنمية، وقد يستثير الأيديولوجي ومستهلك الأيديولوجيا والأسطورة السياسية. ولكن علينا أيضا الإشارة إلى أمرين: فال يوتوبيا الانسانية أضحت في القرن المنصرم جزئا من كل خطاب سياسي عربي، ومن ضمن هذه: الخطاب الاسلامي الاصلاحي، وذلك عبر تعابير كالحرية والحق وتقرير المصير والعدالة، وكلنا يعلم صلة الخطاب السياسي العربي بالسياسة العربية. ولهذا الأمر نتائج يجب اعتبارها واعتبار دلالاتها في علاقتها مع اليوتوبيا عامة ومع دور الخطاب الأيديولوجي في السياسة العربية.

ويجب علينا، ثانيا، الإشارة إلى أن مقتل اليوتوبيا تحولها، أو محاولة تحويلها، إلى برنامج عمل. نتيجة ذلك انفصال العمل في واقعه عن أسس العمل في اليوتوبيا مما يؤدي إلى أمر من

أميرين: الارهاب المجرد إن تحول أصحابها إلى أصحاب سلطان من جهة (والأمثلة على ذلك كثيرة، من نظام بول بوت إلى دين العقل إبان الثورة الفرنسية)، والاستنكاف من جهة أخرى، أي تحويل اليوتوبيا إلى برنامج للتاريخ يلحق به المفوت بالمنجز دونها علاقة ضرورية بواقع التاريخ، مما يجعل تنفيذ اليوتوبيا أمرا مناطا بأصحاب الزمان، وهم كثر، فليست الانسانية بفاعل تاريخي.

ليس هناك ثمة تفسير ممكن آخر للمقالة الهامة التي يطرحها الأستاذ العروي والذاهبة إلى أن التاريخانية يمكن أن تكون «المنطق الداخلي للعمل السياسي» (أزمة، 88). وذلك هو فحوى نقد الأستاذ العروي لمن يطلق عليهم تسمية «الواقعيين» المعولن على وضع متراقص لا ثبات فيه، بينما يمكن الخيار الحقيقي بين محاولة يائسة لث حياة متجددة في بنى اجتماعية قديمة، وبين اختيار الاعتماد على «البنى الاجتماعية الجديدة كأنها لو كانت هذه موجودة فعليا» (أيديولوجية، 194). الوجود المفترض للبنى الاجتماعية وجود أيديولوجي، وهذا لا يمنع من كونه وجودا موضوعيا إذ «الواقع الحقيقي لهذا المجتمع ليس في حاضره، بل في مستقبله الذي سبق أن لمح» (أيديولوجية، 111 - 112)، فالوجود الموضوعي وجود بموجب متطلبات التاريخ، بينما الوجود الحقيقي لا يعبر إلا عن البنى المفوتة، أي عن المجتمع في فواته. ليس الواقع إلا أحد أدوار نموذج تحليلي، أو خطة عمل لزام على المجتمع المفوت اتباعها (أزمة، 112)، وليس بمستطاع هذه الخطة أن تكون ملزمة إلا إذا اتصفت بنتيجتها بالحنم، الحتم هذا واقع على سقف التاريخ.

ذلك هو معنى المفهوم المثير الذي ينتصر له الأستاذ العروي والذي يطلق عليه اسم «الماركسية الموضوعية». فالماركسية الموضوعية هذه (أيديولوجيا، 198 - 204 وغيرها) يبدو وكأنها تلتزم بشروط التاريخانية بشقيها المعرفي - كمعرفة أن الحاضر ليس إلا ما قبل تاريخ المستقبل - والعمل - بوصفها تؤكد على وحدة التاريخ واستيعابه الكل وتقديمه المستقبل للكل. وهي التي يبدو أنها الوحيدة القادرة على قراءة «السجل الهيجلي»، وهو الوحيد المفتوح بالنسبة للشرق (أيديولوجية، 215)، أي السجل التطوري ذو النهاية المعلومة والسقف المحتوم. أما سجل الآن، سجل صلات الآن بالمستقبل، ركائز المستقبل في اليوم إن وجدت، والسجل المتضمن لعلاقات التبعية والاستتباع التي تشكل محرك اليوم ومستنده، فهذه أمور لن تكون ذات أهمية أو حتى ذات معنى، إن افترضنا مستقبلا ناجزا ليس اليوم إلا قاعة انتظاره.

بهذه الطريقة يخالف الأستاذ العروي حسه الحاد والبين، ضمنا وصرحة، في كتاباته، بانسدادات اليوم في علاقته بالمستقبل، وبهذه الطريقة، يختار الأستاذ العروي صراحة الهيجلية في اعتبارها الزمان عامل وصل لا عامل فصل، وفي اعتقادها باستمرار الأشياء في لواحقها، وبعدم غيابها عن سوابقها. تلك هي الوجهة الثانية لكل تاريخانية: فليس غياب اليوم منوطا بكونه مستهلكا من قبل المستقبل، بل إن اليوم غارق في الماضي الذي ليس هو، أي اليوم، إلا نقطته الآتية التي لا تنفك عنه، إذ هي صلبة، وهو، أي الأسس، صوانها وضدها في آن معا. ومع أن الأستاذ العروي، بسبب من وعيه الحاد بفقر ماضينا العربي قياسا على المستقبل الذي يريده لنا،

لا يسمح لنفسه بجعل اليوم استمرارا تاما للماضي يحتوي على كل ما فيه، إذ هو يدعو إلى وحدة التاريخ، أي وحدة اليوم والأمس، عن طريق تمثيل جديد لمقاطع مختارة من الماضي (أزمة، 100) - إلا أنه لا يقدر الانفكاك عن إقامة الاستمراريات بين اليوم والأمس في تاريخانية معكوسة الاتجاه. فالיום ليس فقط، وفق بدهة خادعة، نتاج الأمس، بل إن اليوم، في غياب أي تحديد له يتجاوز مستقبله الناجز، لا يقدر الانفكاك عن التساقط فيها يوفره الأمس من ثوابت تفرض شيئا من الاتزان على الواقع المتراقص الذي هو اليوم، وتجعله بذلك في متناول العقل، وفي قبضة التاريخ، مرقماً التاريخ، وليس مفرغا إياه من لحظة متميزة من لحظات هي الآن، بركام الماضي، بدلا من تركه متجهنا رخواً غير قابل للتشكل ولا للمعرفة. طالما كان الحاضر معتبرا على أنه غير قابل للمعرفة، وطالما كانت زمنيته المتفاوتة وبناه غير المتمفصلة ملقاة خارج نطاق العقل، وكلما زاد الامعان في الاصرار على عدم الالتفات إلى بنى التبعية والاستتباع التي تشكل في جملتها أساس اليوم ومنطق عدم التشكل الداخلي، لأصبح من المحتم إعادة بناء اليوم، من قبل المعرفة، انطلاقا من ركام الأمس، أو إن شئنا التفاضل، من يوتوبيا الغد. في الحالتين، تشكل التاريخانية بافراضها استمرار التاريخ الضمان الفكري للنجاح وجملة المفاهيم المناسبة لتغيب الحاضر. بينما إننا لو شئنا الامساك بعنان اليوم في سبيل التحضير للغد، لكان لزاما علينا ليس فقط تقرير عدم استقرار اليوم، وهذا أمر أساسي، بل لاعتبرنا أسس عدم الاستقرار هذا، ولألفيناها ليس فقط في أساسها الكامن في علاقات التبعية والاستتباع، بل أيضا في انهيار الروابط بين البنى، الروابط التي شكلت عماد الأمس، وقرنا انقطاع اليوم عن الأمس انطلاقا من هذا، وانطلاقا من اعتبار الوظائف الجديدة والمواقع المستجدة التي للبنى الموروثة، ولاعتبرنا بالتالي أن ما هو موروث ليس فاعلا اليوم بصفته موروثا، بل بصفته متجددا وتبعاً لظروف وعلاقات ومتطلبات اليوم، بصفته معاد إنتاجه ضمن ضرورات اليوم وأسسهِ (3).

كل تاريخانية تقوم على غائية، فالمستقبل غاية اليوم، كما أن اليوم غاية الأمس لا انفكاك للأمس عنه. يطبق الأستاذ العروي التاريخانية معكوسة الوجهة في أطر كثيرة لعل أهمها بالنسبة للنقاش الحالي ترميم اليوم بركام الأمس. ليس المستقبل الحاضر فقط هو الأمر الوحيد الذي تتجلى فيه التاريخانية، بل بالامكان عكس وجهته. وعكس الوجهة هذا قد يتم بصفته عملية منهجية بحثية، بحيث يستخدم مفهوم الماضي المستقب في مقارنة ثورة عبد الكريم في الريف مع ثورة يوغرطا ضد الرومان و«تضحى بنية ومنطق الحاضر وسيلة لترتيب وقائع الماضي» (تاريخ، 58). يفترض هذا الأمر بالطبع تماثلا كافياً بين الماضي والحاضر يسمح بإجراء العملية القياسية، وكفاية التماثل في النسق التاريخاني للتاريخ يتجلى في وحدة الاتجاه الذي للتاريخ ووحدة الأرضية ماوراء التاريخية التي يتبناها الزمان. ليس غريبا أن يبيى الأستاذ العروي مساءلته للتاريخ المغربي منذ بداياته على

(3) في انقطاع اليوم عن الأمس، وعدم تمفصل اليوم، ونقض مفهوم الأصالة والاستمرارية التاريخية، انظر عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، في دراسات عربية، 8/19 (1982).

المهاجس التاريخاني للنوم. فهو يتساءل في تاريخه الشري والمهم للمغرب حول «مدى، ونشوء، وشكل ذلك الذي أصبح فواتنا محتاج إلى تعويض» (تاريخ، 5 - 6). وهو يرى هذا التاريخ متأرجحا بين سوية تاريخية، وبين فشل في هذه السوية يدفع بالمغرب إلى التعبير السلبي عن نفسه بالرجوع إلى بنى مفتتة وإلى مستويات تاريخية دنيا، مستويات، حسب تعبير ذو دلالة وأهمية منهجية قصوى، ماتحت التاريخية Infrahistorical (تاريخ، 342). ومع ما لهذا المفهوم من الأهمية الممكنة، إلا أنه يبقى عند الأستاذ العروي عبارة عن دالة تشير إلى فشل مشروع ماوراء تاريخي معين. فقد انكفأ المغرب إلى ماتحت تاريخيته عندما فشل الخوارج في إعطائه «الدولة القومية التي تطلع إليها» (تاريخ، 97 - 98)، الأمر الذي يجد ما يضارعه في أثر الاستعمار الفرنسي التي ضرب تاريخية المغرب وفتته إلى وضع ماتحت تاريخي ليتسنى له تفتيته والسيطرة عليه (تاريخ، 342 - 345). وتماما، كما عطل الفرنسيون مسيرة المغرب، كان الرومان قد عطلوه، وما كانت له استعادته بها هو «تطور طبيعي» إلا تحت لواء الاسلام. هذا التطور شديد الالتصاق بطبيعة الأمور للدرجة التي لا تنفك فيها الطبيعة من الانطباع البدهي في العقل، مما يفسر، حسب الأستاذ العروي، كون الاسلام معتبرا في المغرب على أنه نصر للمغاربة (تاريخ، 101). ومع أن «الشخصية المغربية» (تاريخ، 105) وأخواتها من المقولات ماوراء التاريخية تمجد الكثير من التحديدات السوسيولوجية والايكولوجية والسياسية والاقتصادية بالغة الثراء من تاريخ المغرب (على سبيل المثال، ص: 79، وما يليها، 157، الخ)، ومع أن في كثير من هذه التحديدات عناصر تفسيرية للأحداث السياسية (وهي الوحيدة الماثية رؤية «مباشرة» بسبب الكتابة التاريخية العربية وغير ذلك من نشوء وانهيار دول وأمبراطوريات)، إلا أننا نجد هذه التحديدات وقد استهلكت في سبيل الاشارة إلى الاستمرارية الماهوية التي تعبر عنها عبارة «الشخصية» التي لا قوام لها إلا بحاضر متصور في الماضي، ومفهوم في المستقبل، بموجب هاجس نهضوي يروم إيجاد ركائز الآن المهتز في ماضي مستمر، أكان هذا الماضي تاريخيا - أي مستجيبا لمتطلبات غاية التاريخ التاريخاني - أم ماتحت تاريخي - أي معطلا لمتطلبات هذه الغاية.

ليس إذن بمستغرب، والأمر كذلك، أن يعمم الأستاذ العروي عملية فهم الحاضر انطلاقا من الماضي، ووزن إككانيات الحاضر وما هو واقعي وموضوعي فيه بالاستناد إلى ما هو واقعي وموضوعي بالاستناد إلى هذا الماضي، وأنه على أساس من التاريخانية يقوم الأستاذ العروي بضمان تحقق بعض نواحي اليوتوبيا المستقبلية انطلاقا من كمون عناصر هذه اليوتوبيا في الماضي، أو صراحة وجودها فيه بأشكال تقبل الاستصلاح، تماما كما يصير أرباب الأصالة - وليست الاشارة إلى أرباب الأصالة من باب مساحلة الأستاذ العروي، بل نشير إليها بدعوى إنصاف التاريخ - والتأكيد على أنه لا أصالة في الدعوة للأصالة، إذ هي قائمة على مقولات التاريخ الغربي التي تمثلها الفكر العربي المعاصر (ونستثني بعض أشكال السلفية)، إن شاء الاعتراف بذلك أم لم يشأ. أليست التاريخانية المعكوسة هذه ما يدفع الأستاذ العروي إلى الاشارة إلى تشابه عالمية الماركسية وتوحيدها للتاريخ بنظرة القرآن للمسيحية واليهودية (أيدولوجية، 204)، وكان هذا التشابه، أي

اقتران الماركسية في «أصالة» متمثلة في القرآن، هو ما سيسمح بتأسيس عربي للماركسية - وهي أيديولوجيا المستقبل - دون الخروج عن الاطار الثقافي الذي أسسه (وهما في رأينا) القرآن. إن الماركسية أيديولوجيا تفرض نفسها على عرب اليوم لأنها النتيجة الضرورية لأيديولوجيات كانت شائعة سابقا، في الفكر العربي (أيديولوجية، 216) - ولا تتضمن هذه الأيديولوجيات الثلاث التي تشكل عماد الأيديولوجية العربية المعاصرة حسب الأستاذ العروي (أي دعوة الأصالة، ودعوة اللبرالية السياسية، ودعوة التقنية) فقط، بل تتجذر في أعصاب الفكر العربي برمته، في مفهوم للطبقات كان ساريا في العصور الوسطى وقادرا بذلك على التجذر في يومنا بشكله الجديد (أيديولوجية، 210)، ونزعة حتمية في التاريخانية، إذ الفكر العربي يرحب بكل حتمية جبرية (أيديولوجية، 208)، تماما كما نرى التراث الطوباوي / السلطاني في الحياة السياسية بسبب الانقسام المرئي اليوم بين الدولة والمجتمع في العالم العربي (دولة، 151)، وخلاف ذلك.

يقوم الحاضر، ماقبل تاريخ المستقبل، على حضور الماضي فيه، وتتقوم مادة الحاضر بـسريان الماضي فيها، والتناسب بين فراغ الحاضر في مكوناته البنوية الخاصة وحلول الماضي (أو المستقبل) فيه تناسب مطرد. في هذه التصورات عماد التاريخانية، وبإفراغها اليوم في أنه وتحديداته وتعييناته، تضحي خصوصية الآن أصالة الماضي، ويضحي اليوم المستقب للغد وجها من إطلاق هذا الغد - هذا بينما الكوني الحق (المستقبل) هو العام، وليس بالمطلق، والخصوصي المفرد هو الفرد بالمعنى الهيجلي، وليس بالذي له في إطار مقولة «الأصالة». على هذا الأساس، نرى أن تحليل الأستاذ العروي للدولة القومية - وعلى الرغم من الإشارة الصريحة إلى دولة البرجوازية الصغيرة، إلا أن النموذج التحليلي الذي يتخذه الأستاذ العروي يجعلنا لا ندري بالضبط ما إذا كان قد عنى بها الدولة ذات الطراز البعثي والناصري، أم إن عنى بها دولة ذات نموذج مخزني أبوي أعياي (باتريمونيالي) يفترض شبكة تابعة من الولاءات والأنماط الاجرائية والادارية، عقلانية تفتقر إليها الدولة القومية الراديكالية، ولو احتفظت مصر، مع ما في نظامها السياسي القومي من نزعة هامة نحو السلطانية (بالمعنى الفيري)، بشيء من الطابع «المخزني» والذي مازال يتجلى في عدم مساس عبد الناصر أو السادات بجملة من المؤسسات وخاصة القضائية منها - قائما على اعتبار مستقبليتها، إذ هي، حسب تحليل له، تقوم الآن بتوحيد المجتمع العربي وإعادة بناء بنيتها الاجتماعية بعنف يفوق عنف الدولة الاستعمارية، ولكن من الداخل وبموافقة الأكثرية (أيديولوجية، 195)، وتفتح للمجتمع كله، عن طريق البرجوازية الصغيرة القيمة عليها، كل طرق المستقبل (أيديولوجية، 91). هذا بينما نرى في تحليله الممتاز للأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية في المغرب الأقصى ما قد يبدو وكأنه تصالح متشائم مع واقع القومية. فالقومية، حسب هذا التحليل، أمر لا يتحدد إلا بخصوصية مجتمع، وهي التعبير عن استمرارية هذا المجتمع (أصول، 437)، القومية، منذ أصولها البعيدة (وهي ترتقي إلى مهدات هي الهزائم «المغربية» في الأندلس إبان الحملات الصليبية في إسبانيا (أصول، 416)، تتخذ الثقافة رمزا لوحدة الجماعة ومحركا لمقاومة الآخر (أصول، 228 - 230).

على هذا الأساس، يصبح من العسير تحقيب القومية إلى قومية حققة مكتملة وقومية مبكرة ناقصة. فعلى الرغم من الفروق الاجتماعية والسياسية وغيرها بين قوميتين متطورة وغير متطورة، إلا أن ذلبيها يدافع عن هدف واحد بعينه، هو الأثرات الإسلامية المتحقق في التراث المخزني (أصول، 424). هذا شأن نراه نحن، معشر المشاركة، أمرا مستغربا، قد يشير إلى نواحي متعددة من التفاوت بين البنى الاجتماعية والسياسية بين المشرق والمغرب. فالقومية الدفاعية المحافظة التي يصفها الأستاذ العروى أشبه، في مصر وسوريا مثلا، ليس بالطابع العام للحركات القومية المعاصرة، بل ببعض أدوار هذه الحركات، وهو أشبه في يومنا هذا بالحركات السلفية المعادية في أساسها لكل قومية عدا فكرة الأمة الإسلامية. فالقومية المغربية، حسب تحليل الأستاذ العروى، تشارك الحركات السلفية الشرقية في قيامها على استمرارية اجتماعية (أو بالأحرى على تصور هذه الاستمرارية)، وعلى دفاع عن بنى نافلة، دون قيامها على تأسيس جديد قد يكون دفاعيا وقد يكون هجوميا، قد يكون مبنيا على واقع الانقطاع، كفي الحركات القومية الأوربية عموما، أو على وهم استمرار، كفي الأيديولوجيا الفاشية والنازية. القومية المغربية، بهذا المعنى، ماقبل قومية، وهي أقرب إلى دفاع مجتمع ناقل عن نفسه، كفي حركات المقاومة الأولى⁽⁴⁾ التي شهدتها دمشق، مثلا، في أواخر حكم إبراهيم باشا، وفي حادثة الستين، وفي حركات مشابهة في تركيا⁽⁵⁾ وغيرها. حركات المقاومة الأولى هذه، المقاومة الثقافية والفائفة على صعيد الذخر الرمزي الاجتماعي، ليست بالحركات القومية. وليس في تحليل الأستاذ العروى ما يبرر تحليلها المقارنة التي يدعو بحق لأن تقوم بين القومية المغربية والقومية الإيرانية والتايلاندية والاثيوبية، إلا الطابع «المخزني» للدولة الناجمة - أو بالأحرى الباقية بفعل الحركة الوطنية، إذ أن الدولة القومية الإيرانية الشاهنشاهية، على سبيل المثال، أشرقت على عملية اجتماعية واقتصادية كان مآلها كسر البنى القديمة التي ارندت إلى الداخل، إلى خنادق الأيديولوجيا والبنى النافلة، ثم انتضدت من هذا الداخل ميكانيزما للقضاء على الشاه ونظامه.

السلفية المغربية تصبغ، عند الأستاذ العروى، نموذجا لكل قومية في العالم الثالث: فالقومية تبرز في وضع يهدد فيه وجود جماعة. ولكنه ليس الوجود المجرد للجماعة، أي جماعة، هو ما يؤدي إلى القومية، كما يريد الأستاذ العروى حينها يؤكد أن القومية تأكيد على استمرار وجود عرق وثقافة ودين (أصول، 437)، إذ أن هذا التأكيد لا يسم القومية إلا في البعض من تصوراتها. الأصح، وهذا أيضا شأن يشير إليه الأستاذ العروى بوضوح تام ويحلله تحليليا وافيا، هو أن هذا

(4) انظر عزيز العظمة «مقدمات تأسيسية للإسلام المعاصر»، دراسات عربية، 18/6 (1981)، وقارن وضاح شرارة في مواضع متعددة من كتابه حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، (بيروت، 1980).

(5) انظر مثلا: S. Mardin, «Super Westernisation in Urban Life in the Ottoman Empire in the last quarter of the Nineteenth Century», in Turkey. Geographical and Social Perspectives, ed. P. Benedict et al., Leiden, 1974, pp. 403 ff.

التأكيد شأن يحصل في معرض المحافظة على جملة من الامتيازات التي تخص جماعات معينة، بل إن التراث عينه في الواقع عملية «تريث» من قبل جماعات تجد نفسها في موقع دفاع (أزمة، 37)، خصوصا وأن الاستمرار التاريخي، في تحليل آخر للأستاذ العروي، مفهوم أيديولوجي ليس له أي مقابل في الواقع بعد أثر الاستعمار على مجتمعاتنا (تاريخ، 369) وليست القومية تعبيرا عن استمرار، بل ادعاء الاستمرار من قبل حركات جديدة. كيف تصبح القومية، والحال كذلك، تعبيرا عن الاستمرارية؟

ربما أصبحت كذلك بفعل إحباط الدولة القومية البورجوازية الصغيرة التي كتب عنها الأستاذ العروي في أواخر الستينات إحباطاً دعاه إلى التساؤل في أواخر السبعينات عن السبب الذي منع القومية في المغرب من أن تكون فاعلة كحركة توحيد وتعبئة بعد الاستقلال، حينما كانت عنصرا أيديولوجيا وسياسيا وعسكريا فاعلا في الحصول على الاستقلال (أصول، 12). قد يكون هذا سببا، ولكنه لم تكن العبارة عنه ممكنة بالشكل الذي جرى فيه التعبير عنها إلا بفعل التاريخانية. فالقومية عند الأستاذ العروي من نواحي التاريخانية، إذ تثبت استمرار ثقافة عبر محتويات اجتماعية وسياسية عدة لهذا الإطار الثقافي، وهي بذلك النقيض الواقعي ليوتويا «مجتمع علمي وضعي» (أصول، 437). لا ندرى بالضبط ما هذا الأخير، إلا أننا نرجح كونه مجتمعا مقطوع الصلة بالواقع (بالمعنى الذي رأينا استخدام الأستاذ العروي له في علاقته بمفهوم «الموضوعي»)، أي بالتاريخ بما هو بنية تحتية ناتجة عن يقين الماضي مقابل يوتويا لا صلة لها بهذا الماضي وبتشكيله الحاضر الفارغ من كل شيء عداه.

التاريخانية المعكوسة هذه لا ينفرد بها الأستاذ العروي، بل تابعة بالأصالة لعقول الكثير من مثقفينا الذين تحولوا من اليسار إلى أرباب أصالة ودروشة تحولوا ليس للأستاذ العروي استعداد للقيام به، ولو كان فيه اتساق كبير مع التاريخانية المعكوسة القائمة على إثبات الاستمرارية. وليس وضع هذه المناقضة بين واقع مستمر ويوتويا قادمة إلا وجها آخر لأولوية أوليت لمستقبل ناجز بشكل الدولة القومية التي تكلم عنها الأستاذ العروي بشيء من الاستفاضة، والتي تزعمت مع انهيار جميع مرافق الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية العربية في العقد المنصرم، والتزعزع الناتج في الثقة بالدولة القومية وأيديولوجياتها وسياساتها. الدولة القومية، كما رأينا، فاتحة المستقبل، على الرغم من النقد الشديد الذي يوجه إليها الأستاذ العروي في كتاباته. إن انسداد التاريخانية على اليوم، وامتناع اليوم عنها، هو ما جعل ممكنا الانتقال من يوتويا المستقبل إلى الاستمرار مع الماضي. وامتناع الواقع على التاريخانية يتجلى في استخدام الأستاذ العروي لاحدى أهم مقولات حجب الواقع التي استعملها الفكر العربي والعالم - ثلثي المعاصر: البورجوازية الصغيرة كأداة فهم وتحليل الدولة القومية، البورجوازية الصغيرة باعتبارها حامية السياسة والثقافة العربيتين (أزمة، 160 وما يليها).

البورجوازية الصغيرة كسمة تعرف بذاتها الدولة القومية وتستغرقها ليست إلا وسيلة ضمنية ملء الحاضر بأصل «واقعي». فربما كانت البورجوازية الصغيرة، أي تلك الفئة التي تضم كل من

هو ليس بأرستقراطي ولا بورجوازي ولا فلاح ولا إقطاعي، المنشأ الذي ربي فيه عدد كبير من أعضاء النخبة الدولالية (من دولة) الحاكمة في الدولة القومية، ولكن هذا ليس أبداً بالمؤكد. والأستاذ العروبي محق في الإشارة إلى هذه الفئة بعد ارتباطها بالدولة على أنها «جماعات ذات امتيازات أكثر منها طبقة» (أيديولوجية، 91). ولكن هذا ليس بالأمر كبير الأهمية في الاطار الذي يجري فيه الكلام الآن. فإرجاع الدولة القومية إلى طبقة أو فئة أو حتى تآلف فئات لا يفسر فعل هذه الدولة وموقعها في المجتمع بقدر ما يغلف هذا الفعل تحت راية الارجاع الطبقي، وبدفن السياسة في مجتمع موهوم أو فئة منه، إذ ليس الوضع الطبقي استمراراً للأصول الطبقيّة لأصحاب هذا الوضع. وربما كان الأهم من ذلك قول الأستاذ العروبي أن البورجوازية الصغيرة مقولة تاريخية وليست اقتصادية أو منطقية (أزمة، 146)، مؤكداً بذلك تحليلنا وذهابنا إلى أن الموقع الفعلي لهذه الفئة والدولة القومية التي تتقوم بها في تحليل الأستاذ العروبي ليس بالموقع «الواقعي» ولا «الموضوعي»، بل بالموقع التاريخي ضمن منظور تاريخاني، أي موقع لا مقومات له مستقلة عن الماضي، أو عن المستقبل، حسب الوجهة التاريخانية المستخدمة.

الحركة القومية في المغرب، إذن، شكل واحد لمحتويات عدة تربط الحاضر بالماضي عبر مستمر هو الخصوصية، والدولة القومية محتوى يمثل تواصل الحاضر مع المستقبل عبر مستمر هو الكونية. وفي وضع كالوضع العربي، حيث البنى غير متمفصلة، متفاوتة التاريخية، متمايزة الايقاع، مستتبعة للخارج والداخل، من الطبيعي أن تكون أداة الانتقال من وضع إلى وضع هو السياسة. ومن الواضح أن خصوصية السياسة كحيز تتقاطع فيه، عبر الدولة، هذه البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، المتفاوتة، المقوطة، المزاحة عن مواقعها في علاقاتها السابقة إن كانت قديمة، محايثة محايثة مكانية لغيرها إن كانت جديدة، غياب خصوصية الدولة وعلاقاتها بالميزات الأخرى للتشكيلات التاريخية الحالية إذن غياب كثير الغرابة، وإن كان غياباً بليغاً. فلقد كان التوسير محققاً في قوله إنه ليس ثمة سياسة هيغلية، وأنه لم يكن هناك قطعاً سياسي هيغلي⁽⁶⁾. ولذلك فإن السياسة بها هي اكتشاف ذاتية وحرية العمل، التي يراها الآن العروبي في كتابات إلياس مرقص (أزمة، 101 وما يليها)، ليست حرية وذاتية إلا بها هي خواء «موضوعي» يجد «واقعيته» في التاريخانية. وبإمكاننا الاضافة أن التاريخانية، عند العروبي كما عند غيره، غير قادرة على الامام بالسياسة وبالدولة وبالضبط لأن فهمها للاستمرار التاريخي يقوم على تتابع لاستباقات تجدد سقفها في مستقبل مختار، وإن تتابع الاستباقات هذه يفضي لا محالة إلى استمرارية تاريخية موهومة تخلع عن حقبات التاريخ تمايزها وتميزها، وتنتأى عن التقاط الحاضر العربي الراهن، بل تجعل من التقاطه صراحة أمراً محالاً - بالضبط لأن عصبها السياسة والدولة بها هي أدوات إرادة وتحويل وضع حالي قائم بذاته، مستقل بأسسه، وإن كانت هذه الأسس قائم على عدم تمفضله وعلى تقومه بها هو خارج عنه.

(6) قراءة رأس المال (لندن، 1980)، ص 95.

لذا فليس كافياً، في معرض الكلام عن الدولة العربية المعاصرة، القيام بوصفها تبعاً للمقولات الوصفية والتصنيفية الغيرية، كالقول أنها متأرجحة مثلاً، بين السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية (دولة، 168 - 169)، على صحة هذا الوصف، ومحاولة فهم هذا الوضع بالرجوع للارث السلطاني على الصعيدين التنظيمي والسياسي (دولة، 149)، وتعليقه بالفجوة بين الدولة والمجتمع المدني (دولة، 169)، المعللة بدورها بالتراث الطوباوي / السلطاني (دولة، 151) الذي يقدم له الأستاذ العروي عرضاً كثير الإيحاء في مفهوم الدولة. ذلك أن في فهم الأستاذ العروي للدولة توجهاً شبه حصري نحو الدولة كعامل عقلنة (ومفهوم السلطانية مفهوماً سجالياً في أساسه قائماً على قياس سلبي لبعض المجتمعات على أساس المجتمعات الرأسمالية، كما هي الحال في جل مفاهيم فيبر المشيرة إلى المجتمعات غير الرأسمالية)⁽⁷⁾. فهو لا يرى العقلانية هدفاً لجهاز الدولة فحسب (أزمة، 166)، بل تبدو هذه العقلانية وكأنها ليست تلك الخاصة بنمط دولتي خاص كذلك الذي أشرنا إليه سابقاً بصدد الدولة المخزنية، بل تلك الراجعة للعقلانية الإدارية - البروقراطية (دولة، 156)، تضحي بذلك بممكنة المائلة التي يقيمها الأستاذ العروي بين اجتماعيات الدولة العربية المعاصرة وحركة العقلنة عن طريق البيروقراطية (دولة، 156)، ويضحي التساؤل عن مرحلة مابعد البورجوازية الصغيرة تساؤلاً حول حظوظ العقلانية - التي يراها بحق ضئيلة - عن طريق الجيش والحزب والإدارة والطبقة العاملة (أزمة، 167). أما الدولة في علاقتها بالمجتمع - وليس ثمة دولة منفصلة عنه، ولا حتى الدولة الاستعمارية أو الدولة الريعية - وكونها، في أكثر من دولة عربية، جزءاً من المجتمع المدني يسيطر على الجهاز الحكومي (بما يجعل وضع هذه الدولة ومجتمعها وضع حرب أهلية كامنة)⁽⁸⁾، وعلاقتها بعملية استمرار التخلف والتذر الاجتماعي والتفتت المجتمعي بما هي بؤرة هذه العملية وضامنها والمستفيد منها، فهذه أمور لا تولى الاهتمام الذي تستحقه، وهو اهتمام يجب أن يكون مركزياً. ولئن كانت دعوة الأستاذ العروي للشرعية وللديموقراطية متأتية عن الاهتمام بحل الفروقات التاريخية بين الفئات المتساكنة في الدولة الواحدة، وهي الفروقات التي يطلق عليها اسم المشكلة الثقافية والتي يؤدي حلها إلى المزج «المتأخر عن أوانه» بين المجتمع المدني والدولة (تاريخ، 387 - 388)، إلا أن هذه الدعوة تعرض كشرط للنهوض والتحديث وكمجال لتوحيد الناس عن طريق العقل البورجوازي الذي يقول عنه الأستاذ العروي بحق أنه، بتوحيده الناس، «أنجز». ما لم يستطع مطلقاً أي دين أن يحققه» (أيديولوجية، 96) ولو كان هذا الانجاز تاريخياً «بحثاً» وارتوي له أن يضحى تاريخانياً.

العقل البورجوازي، متمثلاً في البيروقراطية، إذن، أداة تسوية المجتمع، وتحقيق البوتوبيا:

(7) انظر ملاحظتنا في: «What is the Islamic City». Rev. of Middle Eastern Studies, 2, 1976)

B. Turner, Weber and Islam, London, 1975

والعرض المجمع في:

(8) انظر وضاح شرارة، حروب الاستنباع، بيروت 1979، ص 225 وما يليها، لتحليل يستلهم حالة لبنان الحدية والأكثر عنفاً ووحشية، إن لم تكن الاستثنائية بنيوياً، بين البحر الأبيض المتوسط وحدود إيران.

ذلك فحوى تشديد الأستاذ العروي على أولوية الأخلاق في النظرية السياسية، وإصراره على أن «المعادلة الجوهرية في علم السياسة»، تتضمن ربط الأخلاق باجتماعيات الدولة - أي بالعقلنة عن طريق البيروقراطية (دولة، 156 - 157)، أليست الدراسة الشكلية للدولة، إذن، من باب الوسائل لتحقيق المستقبل الناجز للتاريخانية؟ وأليس هذا الأمر مما يبين ارتباط تحليل الأستاذ العروي للعمليات الاجتماعية في أوضاع التخلف بالنموذج التنموي السائد في العلوم الاجتماعية المشددة على التقنية على حساب النظرية؟ ذلك النموذج الذي يجري اتباعه في الدول المتخلفة التي تصر على أنها دول تكنولوجية بريرة عن الأيديولوجية؟ أليس صحيحاً قول الأستاذ العروي (دولة، 170) أن المثقفين العرب لا يهتمون بالدولة، إذ أن جل اهتمامهم كان منصباً، في السابق، على يوتوبيا الخلافة، بينما يتجه اليوم نحو يوتوبيا الليبرالية والتنمية وغيرها؟

* * *

لتاريخانية الأستاذ العروي نبض أساسي هو إرادة العمل، إرادة النهضة والتحرر والتقدم والرقى، والتاريخ عند الأستاذ العروي تحتية هذا التحول ومآله. ولما كان التاريخ قد ابتلع الآن واستغرقه في تاريخانية مزدوجة الوجه، كانت أداة الانتقال إلى وضع سوي النهضة والترقي، إلى المستقبل الناجز، ليست إلا التاريخ عينه، إذ ليس ثمة قوام لليوم يربطه بالغد مستقل عن تحديد اليوم بالغد عبر التاريخانية (أو بالأمس عبر المذهب عينه). ولما كان التاريخ القائم على المستقبل أمراً «موهوماً»، ولما كانت مفاعيل اليوم قد غيّبت إلى مجال اللاتقيين واللاتقوى، كانت أداة انتقال اليوم إلى الغد الإرادة، إرادة الفاعل مريد الغد الناجز، وليس الفاعل هنا إلا التجلي الظرفي للمستقبل الناجز وللتاريخ بما هو وراء اليوم. وإذا كان هذا الفاعل الناجز وهما، كانت حقيقة الوهم الواقع العالم بذاته، غير المرتبط بالوهم، غير المكترث به؛ إذا كان فاعل التاريخ موهوماً، كان فاعل الفعل الوحيد القادر، وهذا الفاعل القادر هو الفاعل القائم، وليس الفاعل القائم إلا السلطة القائمة. وبذلك فإذا حاولت التاريخانية الالتفاف على التاريخ، خادعها التاريخ بمعارضة حيلته لحيلتها، وبوضع سطوته إزاع وعدّها، ودنسه إزاء يوتوبياتها، وإرادة فاعله الظرفية وأهوائه إزاء حملها وحكمتها ورقبها.

ليس بذلك النظر للتاريخ من موضع اكتماله استقالة بريئة من صنعه فحسب، بل له مقابل عملي هو الازدعان لصانعه على الشكل الذي قد لا نريد ولا نرضى. وإن صح ذلك، فإن المقابل العملي للأخذ بأخروية المعرفة، باكتمال معالم الآن في معرفته في ضوء مستقبله (أو ماضيه)، لن تكون إلا الوضعانية التي يبذل الأستاذ العروي جهداً كبيراً وهماً في وصف معالمها في الفكر العربي والغربي. ذلك أننا إذا أذعنا لليوم في سبيل الغد على صعيد الفعل، أذعنا لوضعانية اليوم في سبيل موضوعية الغد (تستخدم عبارة الموضوعية بالمعنى الذي يعطيها إياها الأستاذ العروي) على صعيد تعقل هذا الفعل، مما يعني أن رؤيتنا مباشرة وكاملة في الوقت نفسه. ولما تقابلت المعرفة والإرادة والحقيقة، كانت كاملة الانفتاح تامة التعدي بالنسبة لبعضها البعض، بنفس كمال الانفتاح وتما

التعدي الذي يربط الذات العارفة، أي مقال الأستاذ العروي، بالموضوع موضع المعرفة، وهو «الواقع»، أو بالأحرى التاريخية الموهمة بالواقع «القصي». إن تمام إطلالة المعرفة التامة على موضوعها المنجز عماد شفافية مقال الأستاذ العروي، هذه الوضعية صاحبة تطابق وانفتاح وتعدي الواقع والعمل والمعرفة فيه. فالإرادة فعل التاريخ ونتاج حتمه، والعمل ليس إلا ترجمة أخرى لها، كما أن معرفة التاريخ شأن يتوازى توازيا تاما مع صنعه، إذ أن المعرفة والواقع يتطابقان في الحتم الأخرى القادم، والمنجز، تطابقا لا يجعل من اليوم إلا برهة زمنية في هذا التطابق المسبق والمعلوم.

في اللحظة التي تستغرق فيها التاريخية كل كيان مستقل، وتنتحل لنفسها دور المقوم الحصري لكل الأشياء، يصبح من الممكن أن تصنف الأشياء تبعا لارتباطها بهذا القوام أو عدم ارتباطها به: يصبح ما هو مستقبل مستقب «موضوعيا»، وما هو غير قابل للامثال لهذه الكونية «واقعا»، حسب عبارة الأستاذ العروي التي أشرنا إليها أعلاه. تصبح تجليات التاريخية وحدات «الموضوعية» عموما، وتضحى «الواقعية» ميدان التفرد والتذلل والخصوص، مجرد نثار عن الأشياء التي لا عقلانية لها في نفسها ولا في غيرها، ويضحى اندراج الأشياء في التاريخية عبارة عن كونه هذه الأشياء. بيد أن هذه الكونية ليست بالرفع الذي يتعرض له الشيء المفرد للارتقاء إلى العموم بالمعنى النظري، ولو كان من اعتراضات الأستاذ العروي الأساسية على الوضعية متأثرا عن نسبتها الحديثة (أدلوجة، 108)، بل هي بإدراج الأشياء في السياق الأيديولوجي للنظرية التطورية في دورها التاريخي. ذلك هو فحوى «الماركسية الموضوعية» التي يدعوننا إليها الأستاذ العروي بوصفها صوان الكونية، الدعوة التي تجذب أصولها في تطلع ماركس إلى التاريخ الكوني لتمييز الوعي الصادق، أي المطابق، عن الوعي الزائف، أي الأيديولوجيا (أدلوجة، 35).

وضعية «الماركسية الموضوعية» هذه ليست متأثية فقط عن اكتمال المعرفة فيها وتحول عملية المعرفة إلى عملية إدراك منجزة لشيء منجز، عملية تسجيل لما هو قائم وجلى في قيامه، وإن كان هذا القيام حاصلا في زمان آخر. هي متأثية أيضا عن تساوق العلم والعمل، التساوق الذي نرى فيه أساس مفهوم الأيديولوجيا واستخدامه في مقال الأستاذ العروي - ومفهوم الأيديولوجيا بعامة، كما يذكرنا الأستاذ العروي وكما يجب أن نذكر دوما، ليس بالمفهوم البريء بل هو شديد الالتباس، ويجب استخدامه بكثير من الحذر (أدلوجة، 127). أما التاريخية فإنها، بنجلاء كل ما دخل تحت وصايتها وضبطه بصرامة عقلانيتها المطلقة، تجعل للأيديولوجيا في صلبها مكانا شديدا التعيين والوضوح. إذ أن التاريخية تنقل الحقيقة من العقل إلى الزمان، ولكنها تفصل ما بين عالم، أي زمان، تقوم فيه هذه الحقيقة، وهذا الزمان هو الزمان الأخير، وعالم آخر لا تقوم فيه إلا ظلال هذه الحقيقة، وهو الزمان غير المكتمل، أو الزمان الخارج عن طوره إن أشرنا إلى أن تستخدم فيه أدوات للمعرفة لا تتطابق مع حقيقته لأنها مستقاة من زمان سابق - وهذه الأخيرة أساس تحليل الأستاذ العروي للأفكار السلفية وشبه السلفية في الفكر العربي الحديث والمعاصر. تنقسم الأيديولوجيا بذلك إلى شقين: ذلك المتناسب مع متطلبات إدراك وتحليل الفكر «الواقعي»، وذلك الذي يختص

بمتطلبات الفكر «الموضوعي». الشق الأول ميدان الخطأ والفكر غير المطابق للواقع (أيديولوجية، 15). أما الثاني فهو إما قد وصل إلى المطابقة التامة، وإما له ضمان التاريخية إن كان «ليس مندرجا تماما في الواقع لكنه أخذ في أن يغدو كذلك. أو ببساطة أدق، إنه يستخدم بمثابة نموذج، وذلك بالضبط لكي يحققه العمل» (أيديولوجية، 34). في الحالتين، يستند مفهوم الأيديولوجيا على الفصل بين الصدق والزيف، بين الواقع والوهم، بحيث لا يكون هناك كيانا مستقلا لها، ولا حيزا، تقوم فيه وتختص به، لأن وضعية المذهب التاريخي لا تسمح إلا بالشفافية والتعدي: فالواقع ينصب مباشرة في الفكر، وليست الأيديولوجيا إلا ميدان الانصباب هذا المباشر في حال التطابق، والمنحرف في حال عدمه. الواقع والعمل والعقل: لا تشير العبارات الثلاثة هذه إلا إلى ثلاث تجليات تامة المطابقة مطلقة الشفافية كاملة الانفتاح والتعدي في علاقتها ببعضها، ثلاثة مواقع أو أشكال لكلية مكتملة منغلقة تتحقق في نهاية التاريخ.

لن نولي اهتماما خاصا لميتافيزياء «الواقع»، أو للأصداء السكولاستيكية لمفهوم «العقل»، ولو أننا سنبدى اهتماما أكبر بالكلية التعبيرية المفترضة في الوحدات التاريخية والتي انتقدتها التوسير نقدا وافيا في كتابات عدة، فإن إشارتنا إليها من باب التنبيه على الأصول النظرية لفهم الأستاذ العروي للأيديولوجيا تمهيدا لمناقشة نتائجها⁽⁹⁾. مفهوم الأيديولوجيا حسب فهم الأستاذ العروي وضعي ونقدي في آن معا (أدلوجة، 11): هو وضعي في كونه وصفيا، في وصفه للآليات الذهنية التي تعمل على عدم المطابقة، ونقدي في كونه يردم الهوة بين الواقع والذهن باتجاه مطابقة تبعاً لأسس التاريخية ومتطلباتها. مزيج الوضعية والنقدية في مفهوم الأيديولوجيا تجعل منه وعيا مطابقا ملائما لتطلع العرب المحدثين نحو تعبير مطابق للمرحلة التاريخية، فعبارة المطابقة، مع غموضها هي وحدها المرضية لأنها تتخطى فكرة الأمانة الواقعية (أيديولوجية، 24)، ولو أنها تتهاوى في مفهوم تطابقي لا يجعل من «البنى الفوقية» إلا برهات ناقصة عن «البنى التحتية» فالحق يعكس الحقيقة دون تفاوت. ومع أن الأستاذ العروي، في قوله الذي نقلناه لتونا، يشير إلى «أشكال التعبير» التي لا يراها إلا في الأدب ويحصرها به، إلا أن للقول هذا أبعاداً تتخطى بكثير مجال الأدب لتشمل كل مجالات «التعبير». فالأيديولوجيا هي التعبير عنه بلا منازع، إذ هي التجلي الفكري بها هو عبارة مباشرة وترجمة تامة، في حال المطابقة، للواقع الذي هو المستقبل الناجز.

مطابقة المعرفة والواقع، الناجزة أو تلك قيد الانجاز المحتوم، ومعالجة عدم المطابقة بصفتها حالة مرضية خارجة عن سوية التاريخية، شأن يجعل للمعرفة فيها أدائياً بحثاً. فإدراك الواقع، عند الأستاذ العروي، أيديولوجيا، وأيٌّ تمايز بين الأيديولوجيا والنظرية - أي أيّ قول بالتعدد، بالنسبية، أو برهات نظرية - أمر يجب تأجيله لمرحلة لاحقة (أزمة، 129)، بعد أن تتم التاريخية لإنجاز فعلها وترفع بالمجتمعات المتخلفة إلى مقام السوية. تشديد الأستاذ العروي على أن المناهج

(9) نشير إلى المناقشة المستملوئية لمفهوم الأيديولوجيا عند عبد الله العروي، عند عبد السلام بنعبد العالي، «حول مفهوم الأيديولوجية» في أقلام، 15 / 5 - 6 (1980).

المعرفة في الدولة القومية وغيرها، وسائل ووصفات للعمل (أيديولوجية، 196 وغيرها)، لا يقتصر هذا الحكم على الدولة القومية، بل هو، باتساق كبير مع منطلقاته، يجري على التاريخية أيضاً، وتوقعاتها المستقبلية: ليس ثمة تمايز بين المعرفة والعمل، بين النظرية والأيديولوجيا. والحال كذلك، فإن القضية هذه تتكامل موضوعياً، وتتشاكل داخلياً مع الشفافية التي رأيناها في غيب التاريخ، أي الكون التاريخي، لفهم السياسة ولتفصالات الدولة، مما يحجب هذه الأمور عن منظورها ويفضي إلى استتباب التاريخية من قبلها وإذعانها الضمني لها كيفما كانت، في حاضرها المناقض لاعتبارات ومنطق هذه التاريخية. ليس إرجاع الفكر إلى «الواقع» (أو جعله في وضعية المعامل الوحيد لوجوده وجعل انعكاسه المباشر فيه المقوم الوحيد له)، وتمثل الأيديولوجيا للفكر، إلا موازاة مقال الأستاذ العروي بين واقع وأيديولوجيا، ولما كانت الأيديولوجيا الموضوعية التاريخية، حسب تحليلنا، شأن موهوم الموضوعية، أصبحت الموازاة هذه تقابلاً سمته الأساسية اللاتكافؤ. فبين حتم أخروي موهوم، وبين واقع وضعي زائل ولكنه صلد، تكون الأولوية حتماً للواقع الوضعي هذا. تغذو النظرية بذلك - نظرية الأستاذ العروي، أو الأيديولوجيا الماركسية الموضوعية - ملحقة بالممارسة، وعملياً، مستتعة لها، إذ هي منغلقة اتجاهها على كل ماعدا ذلك الجانب الوضعي فيها. تصبح النظرية جملة من المفاهيم الأدواتية، ويصبح التفكير عملية تشريع تقني، أي تصبح النظرية، إن كان اسمها نظرية أم أيديولوجيا، انعكاساً للوضعية: تصبح ذرائعية، ويصبح المثقف مشرعاً لما هو قائم، وتصبح مهامه الاداء التقني في مجال الفكر في وضع لا يجعل للفكر حيزاً إلا خلال الدول وأصحاب الأمر فيها، ولا يكون للفكر وصفاً وصواناً إلا السلطة، ضمناً وصراحة.

ليس هذا التحول في المستقبل الناجز إلى الاستتباب لليوم الناقص المعتل بالعملية القادرة على الاكتمال، وليست هي بالشأن المحتوم صراحة. ما أشرنا إليه الآلية داخلية في التاريخية: فلما كان ليس ثمة مجال لخطأ أو لفشل أو لتعديل في التاريخية، لم يكن فيها أية قابلية لاستيعاب أي نقص إلا بجعله ما قبل تاريخ لها أو لا تاريخ على الإطلاق. ولما كانت التاريخية تجعل من الأيديولوجيا مجال فعل تاريخي مرتبط إما بنهاية معلومة وإما بنقص، كان خروج النقص - والآن نقص - عن المسار المؤدي إلى النهاية المعلومة بالشأن الذي يخرج هذا النقص من نطاق المعقولة، أي من نطاق أي عموم. يصبح اليوم الناقص إذا أمراً لا تمكن دراسته إلا بوصفه في وضعيته المعطاة، ويصبح ما له من معقولة في إطار التاريخية شأنًا مفسراً سلفاً لأنه معطى سلفاً في النهاية المحتومة، شفافاً في البداية شفافاً في النهاية. يصبح هذا الأخير معطى، وليس على الأيديولوجيا إلا تسجيله والعمل بموجبه، كما أنه ليست الأيديولوجيا بها هي وعي زائف إلا سجل له شروء عن نطاق السوية نحو مناحي الاعتدال. في الحالتين، لا تسمح التاريخية بتجاوز واقع وضعي سيء، ولا وضعية «واقع موضوعي» معطى في النهاية: في الحالتين، يستتبع الواقع المعطى التاريخية بها هي مذهب يقوم باسمه إن كان «موضوعياً»، ويقوم على الرغم منه إن كان «واقعيًا». هذا التحول إذن تحول ممكن. ولكنه ليس بالتحول الذي يجب أن يحصل للتاريخية: فيها آلية تحولها صراحة إلى

ذريعة لسياسات قائمة في اليوتوبيا الاحتفالية للدولة القومية، وفي يوتوبيا الأحزاب الشيوعية العربية؛ ولكنها، «موضوعياً»، مستتعة للآن، لأنها موهومة وغير قادرة على مقابله ومعارضته بمكونات متجانسة مع مكوناته. ليس ثمة حتمية في الذرائعية الصريحة للتاريخانية، ونحن بالتأكيد ليست لدينا إشارات إلى الاحتفال التام للأستاذ العروي بالدولة القومية. ولكن في التاريخانية بالتأكيد انسداداً على الآن، واستتباعاً له في آن معاً، وفيها بالتالي انسداداً باتجاه المستقبل، ولو اندرجت في الحيلة الوحشية للتاريخ السائر نحوه.

التاريخانية تنظر للأيدولوجيا، وللسياسة والعمل، باعتبارها انعكاسات، تبعا لنظرية وضعية في التاريخ وفي الاجتماع. في هذا حجب لواقع الأيدولوجيا، وفيه حتماً نظرية وضعية في المعرفة، وكلاهما يشكل دوراً من أدوار استتباع التاريخانية من قبل اليوم. ففي اللحظة التي ينظر فيها للأيدولوجيا على أنها مجال ذهني بحث، أي مجال تجري فيه عمليات فعالية منضبطة، مجال ليس له أية استقلالية عن الشيء الذي يعكسه، وليست له أية مقومات خاصة به، من نظم للتداعيات بين العلامات والمعابير والرموز الجمعية وغيرها من مستحثات الفكر والعمل الشبيهة بالغريزة. في اللحظة التي تصبح فيها الأيدولوجيا مجرد دالة تابعة لشيء آخر (وعند الأستاذ العروي هذا الشأن الآخر هو التاريخ الذي ابتلعه التاريخانية)، ينزع عنها تعيينها، وتنفي عنها فاعليتها الخاصة في إطار التشكل التاريخي الذي تقوم فيه، وتقطع صلاتها بالذخّر الرمزي والمعيار الذي تستدعيه في عملياتها، وتمزق النسيج الذي يربط فيها بينها وبين السياسة في إطار كل ذي تحديدات متضاربة جاعلة من هذا النسيج خيطاً فقيراً في توحده⁽¹⁰⁾. في هذا الافقار للأيدولوجيا، وفي هذا النزاع لتحديداتها وعلاقاتها في نسيج التاريخ، تضع حقيقة الأيدولوجيا بما هي شأن فاعل، وتضع معها السياسة بما هي نمط فعل تاريخي لا تتسع له التاريخانية. في هذا الافقار، يتم حجب أحد أهم آليات السياسة - الأيدولوجيا - بما يتوافق والمتطلبات المذهبية لليوتوبيا التاريخانية. ذلك هو سبب تأكيد الأستاذ العروي على أن كل تراث ليس معبراً عنه لا يمكنه معارضة أي شيء بل إنه معارضة تجري خارج التاريخ (أزمة، 37) - فمع اتفاقنا مع صاحب هذا التأكيد على الناحية السجالية من قوله والموجهة ضد أصحاب الدعوة للأصالة من يرى وجود الماضي في الحاضر، إلا أن في قوله هذا اجتناباً أساسياً للحقيقة: فليست معارضة التراث مجابهة التراث مع شيء ما، بل مجابهة قائمة اليوم يستخدم أحد أطرافها شيئاً من التراث. وليس من الضروري أن يكون هذا الشيء من التراث مستملاً من قبل أصحابه، أي بوصفه واقعة أيدولوجية، مصاغاً على شكل مقال تراثي، أي «عبارة» إن شاء الأستاذ العروي، بل إنه يكفي من أجل الاستصلاح الأيدولوجي أن يكون ذخّر الذاكرة الجمعية مضمراً في العبارة الصريحة، وربما كان المثال الأفضل ذلك الاستدعاء الإسلامي المضمّر في بعض أشكال القومية العربية، على سبيل المثال في بعض أجزاء الحركة الناصرية اللبنانية مثلاً، وربما في بعض تعبيرات القومية المغربية⁽¹¹⁾.

(10) انظر سرير العظمة: «الثقافة والدين في ما قبل الأيدولوجيا»، الفكر العربي المعاصر، 20 - 22 (1986).

(11) انظر عزيز العظمة: «مقدمات تأسيسية...» و«الثقافة والدين...»

هذه من نتائج فهم الأيديولوجيا في إطار الماركسية الموضوعية، أي بمعنى الوعي الزائف - وهذا الأخير هو الاستعمال الغالب عند الأستاذ العروي، كما يقول هو (أدلوجة، 124). ويتوافق حجب الواقع بطمس واقع تمايز حيزات التشكل التاريخي، الأيديولوجية - الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها، مع حجب، وضعي الأساس هو الآخر، للواقع القائم بما هو شأن مترابط، لحساب نظرة تجريبية لهذا الواقع تجزئة الى مكونات ظاهرة دون صلات خفية قد تكون أسسها. فإن مقابل كل فهم تاريخاني للواقع، هناك إذعان للواقع بما هو شأن لا صلة له بالتاريخانية، ومن علامات هذا الاذعان الضرورية تجريبية معرفة هذا الواقع واعتبار أنه معطى مطلق - هل هناك غرابة في ذلك في حين أننا رأينا أن مثول مجمل الحقيقة في التاريخانية يفترض تماثل الشيء ومعرفة الشيء ووحدة الذات والموضوع، وكون المعرفة مجرد تسجيل لما هو مرئي؟

ذلك هو سبب مجيء دراسات الأستاذ العروي لشؤون اليوم، والأيديولوجية منها على سبيل الخصوص، دراسات وصفية في أساسها، تسجيلية في منهجها. وبغض النظر عن امتياز دقة تقنية الوصف، وبراعة العرض، ونفاذ الملاحظة، إلا أن دراسة الأستاذ العروي للأيديولوجيا العربية المعاصرة تبتدىء وتنتهي في موضوعها، أي في النمط الذي يعرض موضوعها به نفسه، بحيث يكون مقالته نقطة انطلاق الجهد التحليلي للأستاذ العروي، دونما النظر الواقعي (أي غير التاريخاني، بالمعنى الذي تكلمنا عنه) في شروط هذا المقال وفي اختفاء الشروط في اللاشفافية الحقيقية لكل مقال وانغلاقه على شروطه، إن لم يكن بالضرورة على مسلماته المقالية. فعندما نخبرنا الأستاذ العروي أنه، على عكس نديم البيطار، لم يستخرج من تاريخ الغرب أيديولوجية ألزم العرب بها بل إن دعوته لتمثل الأفكار الغربية ككتلة متكاملة وإصراره على أن تجزئتها هو الأمر الذي أدى إلى فشل السياسات الاصلاحية العربية، أمران قائمان على استطلاع تاريخي للواقع (أدلوجة، 125)، فإنه لا يجانب الحق. فهو يستطلع الواقع، ويسجل ما يرى، ومن سجلاته كتاب الأيديولوجية العربية المعاصرة الذي يدون فيه وقائع الفكر العربي العالم الحديث كما دونها أصحابها، ويضفي على كل من اتجاهاتها الثلاثة - كما على فكر البورجوازية الصغيرة المتمثلة في الدولة القومية - نسفاً يسمح بالانتقال من فكرة واردة في سجلها الى فكرة أخرى يبدو وكأنه انتقالاً قياسياً منطقياً. يبدو كل من التيارات الثلاثة وكأنه سلسلة محكمة الربط من المقالات، ذات بداية معينة في مسلمات وأسئلة، ومقالات توسعية، ونتائج، بينما هي في الواقع، وشأنها شأن كل جملة من المقالات التي تنضوي تحت اسم موحد، دائرة مكتملة، يمكن البدء من أية نقطة فيها، دون المقدرة الضرورية على الوصول إلى النقاط الأخرى من نقطة البدء، لأنها عناصرها المدرجة في الدائرة ذات أصول لا تكفي الدائرة للدلالة عليها، ولها أبعاد خارج هذه الدائرة، في إطار اجتماعيات الثقافة التي تحتجب في المنطق الذهني الذي يتبناه الأستاذ العروي. فلتراكب هذه الوحدات مواقع تحليلية خارجة عن المقال، وكل قول منضوي في هذا المقال لا يرتبط بالأقوال الأخرى برابط عقلي ضروري، بل إن معظم الروابط روابط استدعاء واستتباع أيديولوجيين، كالعلاقة بين الاسلام والقومية، كما قد تكون روابط غير مباشرة ناجمة عن انضواء هذه الأقوال في

مساحة سياسية واجتماعية واحدة، أي تاريخية، دون أن تكون متجانسة العناصر بالضرورة. تحليل وحدة كل اتجاه، إذن، لا يمكن أن يقام استنادا إلى الارتباط التسلسلي بين الأفكار، فليست كل عناصر المقال أفكاراً: فالأقوال لا تقتصر عليها، بل تتضمن أيضاً الأيماء، والايان، والتضمن، والرموز، والعبارات المعيارية، وغيرها. ليست عناصر المقال كلها أقوالاً إلا في إطار نظرة تحريمية وضعية لها، تتمثلها على الصورة التي ترى أنها تعرض نفسها بها: على صورة أفكار متسلسلة.

ليس في هذا المنظور التجريبي، غير المنفصل عن التاريخانية كما رأينا، الامكانية النظرية لتوسل شروط هذه الأفكار، وشروط مسلماتها. وقد يكون الأستاذ العروي محقا في افتراضه أن التساؤل حول الذات - وبالتالي حول الآخر الذي هو الغرب - هو السؤال الأساسي الذي حرك الفكر العربي، وتقسيم الأستاذ العروي تيارات الفكر العربي الحديث إلى تيار أصولي وآخر لبرالي وثالث تكنوقراطي يركز إلى ثلاثة أجوبة على هذا السؤال. ليس ثمة محاولة لتعليل هذا التساؤل إلا بالاستناد إلى افتراض وجوده أي إلى وصفه، وإلى واقع التفاضل في القوة بين المجتمعات العربية وتلك الغربية في العصر الحديث. ولكن الإشارة إلى وضع حقيقي لا تكفي لتعليل عبارة هذا الوضع في الأيديولوجيا والفكر، ولا لتعليل وجودها، إذ أن وجودها يقوم في موضع آخر غير «الواقع» الحديثي. وعندنا أن علة وجود هذا التساؤل يرجع لتصور الأستاذ العروي الوحدة البشرية - وهي هنا العرب في العصور الحديثة - على صورة ذات انطلاقا من إشكالية أنثروبولوجية تتداخل، دون أن تتلازم بالضرورة، مع التاريخانية.

ونحن إذ نسجل هذا التعليل، فإننا نفعل ذلك من باب الإشارة دون الرغبة في الخوض في هذا الموضوع لبعده عن سياق النقاش الحالي، ونعود إلى المنظور التسجيلي عند الأستاذ العروي، ملاحظين قوله إن أيديولوجيا الدولة القومية تجهل التناقض، وتعتاش على نهج انتقائي يلقى الأفكار من مصادر متعددة (أيديولوجية، 90). يرتبط هذا القول ارتباطا وثيقا بما يطلق عليه الأستاذ العروي عبارة «المكيافيلية الموضوعية» (أيديولوجية، 173) التي تشير إلى اتباع الدولة القومية منطلقا للعمل يختلف عن المنطلق المتبع في الفكر (أيديولوجية، 166 وغيرها)، إذ هي تعمل وفقا لمبادئ تكنوقراطية، وتترك منهج المعرفة لداعية الأصالة ومطلب مجالها (أيديولوجية، 102، 166). لاشك أن جهل التناقض أمر يمكن تسجيله دون مجانبة الحق، كما أن تأكيد ازدواج التاريخي الذي يسم الدولة القومية أمر تام الصواب. ولكن هذا الازدواج وتساكن المتناقضات ليست إلا عوارض قد تستطيع استخدامها لتوسل شروطها، أي تلك الشروط التي تجمع بينها وبين غيرها من ملامح الدولة القومية والأيديولوجيا التي لها، ولا يكفي تسجيلها لتعليلها - ولا يسعنا في غياب التعليل الصريح لدى الأستاذ العروي إلا وضع التسجيل مكان تمام التعليل واعتباره إياه لأن هذه النتيجة الموضوعية لغياب الأخير. ليس تساكن المتناقضات بالأمر المنطقي الذي يكفي تسجيله، بل هو بشأن مقالي وأيديولوجي - سوسولوجي، يجب القيام باستقصاء شروطه ومسوغاته وأسس استمراره، إن كان مستمرا، إضافة إلى أسس تحمله، إن كان مؤقتا. وليست هذه الشروط

فيه، بل هي خارجه، ولا تكفي الإشارة إلى واقع ترك الدولة الفكر لداعيه الأصالة لتعليل التزاوج والتساكن بين أيديولوجيتين متناقضتين - خصوصاً - ليس ثمة تناقض داخلي بين الدعوة إلى التقنية، والدعوة إلى السلفية، بل يشير كل منها إلى مجال متميز في مجالات الحياة، كما بإمكاننا أن نرى من اطلاع ولو بسيط على الأدبيات الناتجة عن الثقافة الخليجية.

وليس بعيداً عن هذا بالطبع إصرار الأستاذ العروي على أولوية الثقافة في دراسة وعلاج التخلف. فهو يرى أنه على مثقف العالم الثالث أن يقبل الاتجاه التحليلي الذي يسير بموجبه البحث الماركسي، والانطلاق من «الأمة أو الوحدة الثقافية» باتجاه المجالات الأخرى في الحياة، الاجتماعية والاقتصادية وغيرها (أزمة، 134). لاشك أن انكشاف حيزات التشكل التاريخي وانفتاحها تجاه بعضها البعض يجعل من الممكن افتراض إمكان العبور من أعلاها إلى أسفلها ومن أسفلها إلى أعلاها، فهي على كل حال، وفي الكلية التعبيرية الهيغلية التي يفترضها الأستاذ العروي، نسخاً عن بعضها البعض في تطابق تام مع بعضها البعض، إذ هي جوهر واحد منحيز في مواد مختلفة: مجتمع، اقتصاد، ثقافة، ولكن في إطار التسجيلية التجريبية التي نناقشها هنا، أليس من المشروع أن نفترض أن القول بأولوية الثقافة يرجع إلى شأن يدركه الأستاذ العروي جيداً ويقف عنده للأسف، ألا وهو أن الحركات القومية عموماً وخصوصاً في العالم الثالث تقدم نفسها على أنها المتكلمة باسم ذات ثقافية ناهضة وإن كانت مقموعة؟ ألا ينتضد تحليل الأستاذ العروي للفكر العربي الحديث وتصنيفه لاتجاهاته هذا الواقع التجريبي أساساً؟ وأخيراً السنا محقين في اعتبار هذا الأمر مثلاً نظرياً وتحليلياً من قبل الأستاذ العروي، في إطار تحليله للأيديولوجيا العربية وغيره، للمقولات التي يستخدمها المقال القومي للإشارة إلى نفسه، ولا اعتبار نفسه مثل «ذات» ثقافية لاتاريخية، مستمرة رغماً عن التاريخ، المفهوم المتضمن في مقولة «الأصالة»؟ ستبقى الثقافة عصبية على المثال إن لم نعتبرها إلا ذلك الشبح العجيب، عديم الملامح وإن كان غزير الأشكال والألوان، الذي يرتد إليه المقال والأيديولوجيا القوميون لاستدعاء الإيجاب: فالمقال القومي يشير إلى ثقافته، يسمها (عربية، الخ)، استدعاء لكل استجابة تنضوي تحت لواء هذه التسمية، والتي قد تستصلح نبضاً ثقافياً رمزياً، ميثولوجياً، إسلامياً، أو محلياً، أو غيره، وقد تستصلح نبضاً اقتصادياً قائماً على الرغبة في حماية أو توسع، أو قد تستدعي دفاعاً اجتماعياً من قبل تنظيم اجتماعي روابطي محدد، أو قد تخرج فيما بين هذه وغيرها، في سبيل الالتفاف حول لواء هذا الاسم الموحد والاستجابة لاستدعاءاته. لن نصل إلى فهم تحليلي للثقافة، يحدها في مكوناتها وفي صلتها بما عداها، إن لم ندرج هذا الفهم في إطار أوسع من فهم التشكل التاريخي على أنه نسيج محدد العناصر والروابط بين حيزات لكل منها نمط فاعليتها المتميز والمندرج في تراكب وتفصيل أفعال الحيزات كلها. لن نفهم الثقافة، بل سنبقى تحت رحمة الأيديولوجيا التي ترى في الثقافة إشارة إلى سلسلة من الارتباطات والتحتيات غير المنظورة والمستورة بعبارة «الثقافة» والاسم (عربي، الخ) الذي تقابله ويشكل النقطة العامة، العلنية، الشعبية، لاستدعاءاتها. دون تحديدات كهذه، علينا القناعة بعبارة تدل على كل شيء دون الدلالة على شيء، عبارة جل فعلها احتواء مقالي

وسياسي للواقع السياسي، احتواء يساوي بين الوحدة المقالية - الميثولوجية - الأيديولوجية والوحدة الأنطولوجية، والشئ المرئي (كالحركات القومية والوحدات الداخلية في التحليل السوسيولوجي أو التاريخي) ثم إرجاعها مقالياً إلى الشبح الميثولوجي «الثقافة»، «الأمة»، «الجنس». دون ذلك، ما معنى القول بأن الدولة الأغلبية كانت عربية - بربرية، كونها عربية الشكل وبربرية المضمون (تاريخ، 127 - 128)؟ وإن الدولة الفاطمية في إفريقية كانت عربية شكلاً مع كونها تامة التبرير (تاريخ، 134)؟ أليست هلامية الأيديولوجيا القومية، واتخاذها من مفهوم الثقافة صواناً يستر فيه الواقع والآن، هو ما يدعو بالأستاذ العروي (صّول، 416) للكلام حول حالة من «عدم الاتساق» يتساوى ويمتزج فيها العداء الأعمى للخارج بالتعصب الديني، إضافة إلى الوطنية والقومية، عوضاً عن التكلم حول تحديدات متضاربة تستدعي فيها الأشياء بعضها البعض تحت جناح حركة سياسية تستلهم «الثقافة»؟



وضعية الماركسية الموضوعية وتسجيليتها التجريبية، ثم استنساخها في ضوء هذه الوضعية لمقولات الأيديولوجيا القومية واليوتوبيا الليبرالية، شأن لا ينفصل إذن عن إفراغها الحاضر لصالح سقف التاريخ، ولصالح قصره من أصالة وبقايا ماضية. إن كل فكر لتاريخي يحجب الواقع ويؤكد التبعية ويمكن النسبية التكتيكية في السياسة، بينا كل فكر تاريخي يفعل العكس ويؤدي نحو المستقبل (أزمة، 154 - 155). لعل الصفحات السابقة قد بينت أن التاريخ ليس بالطلسم الذي يحمي المستقبل من الواقع، وأنه ليس كل تاريخ قادراً على درء النسبية التكتيكية في السياسة، بل إن التاريخانية، برهنها التاريخ والآن للمستقبل الناجز أو للماضي المستمر، تجعل من التاريخ ومن الآن شؤوناً تتجاوز العلم التاريخاني ولا تترأى لطموحه، بل هي تترك في وضعيتها لتفرض شروطها وشروط ذاتيتها على مريدها التاريخاني، ولتفعل فعلها بمعزل عن رؤياه وفعله. لن يكون للتاريخ دور في درء التجريبية في المعرفة (أي تكنوقراطية المثقفين)، والتكتيكية الذرائعية في السياسة (أي التبرير الضمني للواقع السائد)، إلا إذا نبذ الاستمرار لصالح تميز الآن وتبنيه المتميز عن الأمس وعن الغد، إذ هو ليس بغد مستبق، أي ليس وعداً بالتقدم ضرورة، ولا هو ماضٍ مستمر، أي أصالة وثقافة. ليس الإنسان بالضرورة مفتاح فهم القرد، ولن يساهم الإنسان في معرفة القرد إلا إذا أقنعنا أن نرى في الأخير مجرد استباق ناقص للأول، فلن نفهم الإنسان، ولن نفهم القرد، إذا اعتبرنا القرد إنساناً ناقصاً، والإنسان قرداً واعداً.

في تاريخية العقل ونقد العقل

من المناسب الآن، ونحن بصدد مناقشة نقد الأستاذ محمد عابد الجابري للتراث الفكري العربي، النقد الذي يبدو وأنه اكتمل في أسسه مع ظهور الجزء الثاني من كتابه في نقد العقل العربي (1) استئناف ملاحظات أساسية أبداهها الأستاذ محمد وقيددي بصدد كتاب سابق للأستاذ الجابري. يرمي الجابري في نقد العقل العربي كما يرمي في سوابقه، إلى المساهمة فيما يرى أنه الشرط اللازم لنقل المجتمع العربي إلى طور من الترقى يناسب متطلبات العصر، وهذا الشرط هو إحكام عمل العقل والاتجاه بفعله إلى أمور هذا الترقى. في هذه الدعوة إلى العقلانية في النظر إلى شؤون الحاضر والماضي العربيين، وهنا نستأنف ملاحظات الأستاذ وقيددي (2)، نكوصاً إلى البدايات الأولى للعملية التاريخية التي نتج عنها الأستاذ الجابري. ففي دراسته للخطاب العربي المعاصر، يلغي الأستاذ الجابري إلغاء لا مشروعية له بمجمل ما تم من تقدم في الفكر العربي منذ مائة عام أو أكثر، ويقدم نقده للخطاب العربي المعاصر وكأنه شأن لا ارتباط له بهذا الخطاب ولا مرتكزات له في مسيراته. يستنسخ نقد العقل العربي هذا الغياب لمحاولة موضعة العقل الناقد في تاريخه، على الرغم من أن من بواعث كل تقدم وطني أن تروم عناصره الثقافية التكامل والتراكم حتى لا يصار إلى العودة إلى الصفر في كل ابتداء، فليس ثمة بداية من الصفر إلا للصفر، ولا بد لهذا العمل الضخم للأستاذ الجابري من بدايات: هنا نقاط الالتقاء مع تيارات فكرية، كونية وعربية، وهناك تقاطعات مع أعمال علمية تناولت بالبحث نواحي عديدة من الفكر العربي في العصور الوسطى الذي يشكل المادة التي نظر فيها العقل الناقد للأستاذ الجابري، على الرغم من أن هذه البدايات والتقاطعات غير مصرح بها في النص. وهناك طبعاً نتيجة علمية ترتبت على هذا الموقع الأولي الذي يعطيه نقد العقل العربي لنفسه، وهو تفادي الاطلاع على (أو الإشارة إلى) الكثير من الأبحاث التفصيلية القيمة لتاريخ الفكر العربي التي قام بها عرب (ومنهم بعض طلاب وزملاء الأستاذ الجابري) ومستشرقون.

- 1 - نقد العقل العربي (1): تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، 1984.
- نقد العقل العربي (2): بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- 2 - حوار فلسفي، الدار البيضاء، دار توبقال، 1985، ص 139 - 165، وفي دراسات عربية، 9/19 (1983)، ص 27 - 45.

الأعمال التي كان من شأنها إثراء الفاعلية العلمية البادية في نقد العقل العربي وتقويم ما وقع في أثنائها من حياد عن الوقائع التاريخية ومن العزوف عن سبل السداد في مجراها التحليلي .

نعتقد أن وقفة مع الأصول المباشرة كهذه لازمة لسلامة «النقد الذاتي من أجل التحرير» الذي يعلنه الأستاذ الجابري عنوانا لمحاولته (ج 1 ص 7) . وسلامة هذه المحاولة مرتبطة حكما برباط مباشر وأكد بسلامة هذه البدايات والمقدمات التي تفرض محكات نقد العقل العربي ومآله . وعلى هذا فإن نقاشنا هنا سينصب بصورة أساسية على هذه المحكات وعلى الصورة التي تفعل فيها هذه المحكات فعلا معينا هو نقد العقل العربي ، والتأثير الثقافي والتاريخي المعاصرة المترتبة على هذه المحكات وعلى هذا الفعل . ولعل الملمح الأولي الذي يطبع الدعوى الضمنية للتجريد عن البدايات ، وبالتالي عن التاريخ ، ترتبط في مبتدئها بدعوى العقل الناقد للتجرد عن الأهواء ولذلك فسنقوم الآن بنقاش العقل الكوني الناقد كما يتبدى في نقد العقل العربي قبل أن نخرج على العقل العربي المنتقد (بفتح القاف) في طريقها إلى نقد النقد ، أي إلى موضعتها في التاريخ والثقافة العربيين المعاصرين .

- 1 -

يقبل الأستاذ الجابري على فعله النقدي في نقطة شديدة التعيين التاريخي والمعرفي (أو الاستمولوجي عند الأستاذ الجابري) ، لما يراه منتهى مسيرة تاريخية - معرفية ابتدأت في اليونان مع الفلاسفة ما قبل السقراطيين ووجدت مآلها ومرامها واستمرارها في العقلانية العلمية المعاصرة . يسرد الأستاذ الجابري مسيرة هذا الاتجاه لما يرى أنه العقل الكوني ، فيدعي ابتداء أن هيرقليطس فسر الكون تفسيراً لا نوازع حيوية فيه ولا ارتباط بالأساطير اليونانية - قد يوافقه على هذا الرأي بعض مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر ولكنه لن يجد نصيراً لهذا الرأي اليوم خارج بعض الموجزات المدرسية لتاريخ الفلسفة . ثم يطرح أرسطو كتنويع للعقلانية الواقعية اليونانية ، المنجدة على الأساطير وغيرها من الأهواء ، المرتبطة بالمعرفة المنجدة للطبيعة . ويغيب أفلاطون غياباً تاماً (نوافق الأستاذ جورج طرابيشي في مناقشة الجزء الأول من كتاب الأستاذ الجابري في مجلة الوحدة على أن أفلاطون الغائب الأكبر في هذا الكتاب) .

ثم يطرح الأستاذ الجابري مقولة قوامها أن الفلسفة اليونانية بعد أرسطو كانت مجالا للاعقل والخرافة والغنوص ، حتى التفتح الأرسطي الأصول للعقلانية البرهانية العربية الذي لم يكتب له الاستمرار ، بل تعرض لنكوص سريع في نفس الوقت الذي قامت فيه العقلانية البرهانية في المغرب والأندلس ، التي استمرت بدورها في أوروبا عن طريق ابن رشد ومحاربة الغنوص الذي نكب به العقل العربي (والرأسمالية بنت هذه العقلانية 1-347) . وأخيراً كانت العقلانية المعاصرة حصيلة هذه المسيرة .

العربي ولا نرى فرقا هاما بين هذه النظرة لدور العقل في التاريخ وبين النظرة العامة الأوروبية السائدة منذ القرن الماضي، النظرة التي أصبحت بدورها جزءا أساسيا في العنديات المعرفية للثقافة العربية الحديثة، والنظرة التي لا تفتقر جوهريا عن إحدى مناحي النظرة الاستشراقية للفلسفة العربية التي ينتقد الأستاذ الجابري⁽³⁾ الأستاذ إبراهيم مذكور لتبنيها. سياء هذه النظرة تصور استثنائي لقيمة أخلاقية يخالها أصحابها واقعية هي العقلانية، دون تعيين تاريخي لظروف هذه العقلانية، ولا لأشكالها التاريخية، ولا لارتباط هذه الأشكال بظروفها، أو للصلة الجدلية بين العقل والواقع الذي يعمل العقل على تشكيله. ولما كان هذا التصور محكوما بنهاية المسيرة التاريخية أي بالحاضر فهو إذن تصور سحالي يرى في نفسه نتيجة حتمية للتطور الطبيعي للأمور، ولا يرى في ماضيه إلا ماضي له ينبذ كل ما عاده. على ذلك فنحن نرى الأستاذ الجابري ينبذ الفيشاغورية والهرمسية ويرى فيها تضادا للعقل، دون أن يشير إلى وقائع أساسية من تاريخها: إن نظرية التناسبات العددية، النظرية الفيشاغورية التي اقتبسها «الهرامسة» ووظفها جابر بن حيان في الكيمياء، من الأسس المفهومة لأي علم مضبوط، وأن العلم الحديث قام على أنقاض الأرسطية وتوظيف أكيد للتأثيرات الأفلاطونية على غاليليو غاليلي وغيره، وأن جوردانون وبرونو، وهو من أهم المساهمين في النهضة العلمية، كان من أعضاء الجمعيات الهرمسية التي عرف عصر النهضة انبعاثا نشيطا لها، وغير ذلك الكثير مما يؤكد ضرورة الأفلاطونية والهرمسية لنشوء العلوم الطبيعية الحديثة.

بإمكاننا الإشارة إلى أمور تفصيلية أخرى كثيرة، ولكننا سنكتفي بهذا القدر لنشير إلى مسألة أساسية هنا وهي أنه من الواضح أن مفهوم العقل والعقلانية لا يوظف بصورة تاريخية ولا بصورة مفهومية أكيدة، إنما هو علامة على ممارسة مرجوة. ولا يقدم الأستاذ الجابري لنا الكثير من الاشارات على ما هو محمود من العقلانية، وما يقدمه كاف إلى حد كبير لارشادنا إلى مرماه. ما يصبو إليه الأستاذ الجابري هو ما رآه متحققا في علم اليونان والأوروبيين في العصر الحديث، قيام العلم على التجربة، أي النظرة «الموضوعية» إلى الكون. ويذكر الأستاذ الجابري أن اعراض علوم اليونان عن التجربة في العصور المتأخرة (والواقع أن العكس هو الصحيح تاريخيا) واحتقارها المعرفة الحسية أدى بها إلى الضمور (1 - 337) بعد أن كانت الأرسطية تعبر عن الحقيقة الموضوعية وتقيم العلم من أجل فهم الطبيعة وتسخيرها (2 - 510) يعلم الجميع أن هذه الصياغات الانشائية لفضيلة العلم لا تكفي الذهن التاريخي ولا تصمد أمام مسألة ابستمولوجية جدية، تماما كعدم كفاية القول، ببساطة إنشائية، أن تفوق أوربا قام على محورية التجربة، ولا أخال الكثير من قارئ هذا النص يجهل مساهمات باشلار أو طوماس كون أو ميشيل فوكو، أو أن الكثير من المثقفين العرب

□ الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية وطبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية في مناهج المشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1985، ج 1، ص 215.

□ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، والدار البيضاء: النادي الثقافي العربي، 1982، ص 76.

يرى جواز استمرار منظور التجربة الحسية للقرن الثامن عشر وامتداداتها الوضعية في القرن التاسع عشر، في أواخر القرن العشرين وبعد أعمال هؤلاء العلماء وغيرهم .

وبذلك فإن العقل الناقد يعود بنا إلى بدايات النهضة ، كما ألمحنا أعلاه استثنافا للملاحظة هامة للأستاذ وقيدى ، إلى فترة كان فيها مفهوم العقل مازال منطبعاً بسجل عصر الأنوار، أي إلى حقبة كان العقل مازال فيها في فترته الماقبل النقدية . قد تكون شروط إمكان هذه الخطوة إلى وراء التطور اللامتكافئ للثقافة على الصعيد العالمي . ولكن الملفت للنظر أن هذه الخطوة أتت في فترة تشتت فيها في الغرب وفي العالم العربي - سطوة نمط من العقلانية ذي طابع إجرائي مباشر، هو العقل التقني .

ليس هذا العقل عقلا نظريا، بل هو عقل عملي لا ارتباط له بالاخلاق إلا إلى المدى الذي يقيم فيه نفسه تقييما إيجابيا مباشرا ومرتبطا بالواقعية المباشرة . يرتبط بهذا العقل التقني تبسيط تاريخ الفلسفة إلى أطر تتوافق مع بساطة أسسه . ولهذا السبب نقول إن تاريخ العقل كما يتبدى في نقد العقل العربي لا يستند إلى مفهوم للعقل وللفاعلية العقلانية بقدر ما يقيم نموذجاً لعمله يقوم مكان التاريخ : على الرغم في مسيرته من أرسطو حتى نقد العقل العربي، لم يعرف هذا العقل تحولا ولم يلم بالزمانية؛ كان ومازال هو هو، العقل التقني الاستقرائي المطابق، ولا يرتطم بالتغير إلا ارتظام الثبات بعث الأقدار. لم يتحول، بل حجب من قبل الغنوص وغيره من أكدار الزمان العقلي الواحد، ولكنه ما فتىء كامنا في فطرة الإنسان العاقل حتى استصلحته نهضة أوروبا وامتداداتها العالمية .

كيف يشكل العقل الإجرائي موضوعه؟ وكيف يشكل «العقل العربي» وفي نقد العقل العربي؟ لنقل في البداية إن نقد العقل العربي يقدم مفهومين لتشكيل «العقل العربي»، أحدهما عملي إجرائي، والآخر نظري مبدئي . الأول نتاج متسق وطبيعي للعقل الناقد ذي الملامح التي عرضناها أعلاه من طابع حسي تجريبي مستند إلى تصور بسيط للمعرفة العلمية . أما الثاني فهو يطمح إلى الالتقاء مع العقلانية ما بعد النقدية . ولكن هذا اللقاء مع العقلانية ما بعد النقدية لا يتم فعلا، وأننا لا نرى مبررا لبناء مفهوم العقل موضع البحث على مفهوم وصفي تقريبي مستقى من كتاب مدرسي لاندريه لالاند (1-15) بدلا من الرجوع للمناقشات الأمهات في نصوص كانط وفوكو، ليقي - شتراوس وغيرهم، فعلى الرغم من الإشارة الصريحة إلى كانط وفوكو، هناك عزوف عن التبنّي العملي للنتائج الفائقة الأهمية لأعمالها وأعمال غيرهما .

«العقل العربي» يتشكل من اللقاء بين مفهوم يطمح لما بعد النقدية واستخدام لهذا المفهوم لا يلتقي مع هذا الطموح . العقل العربي هذا هو الفكر بوصفه أداة إنتاج نظرية، هو أداة الفكر العربي، هو مستوى معرفيا سابقا على الخطاب . بهذا العموم يطرح نقد العقل العربي مفهومه لموضع النقد، وفي إطار هذا العموم يلتقي مع الفكر ما بعد النقدي . ولكن بقاء المفهوم في إطار عمومته، وعدم ترجمته المفهومية إلى أدوات عمل إجرائية تسمح، ككل عموم بدخول الخصوص

الضماني غير الواعي إلى ميدان الممارسة القانعة باسم هذا العموم - أي أن الممارسة النقدية القائمة باسم عموميات تقوم عمليا باستخدام أدوات غير نقدية، غير صريحة البنيان في بناء مفهوم النقد وموضوع النقد، أدوات ترجع في النهاية وبالضرورة إلى «العقل الناقد» غير الواعي وذوي الآليات المضمرة، وسنجد لاحقا أن هذه الآليات المضمرة ترتبط بالعقل التقني العلمي الذي ناقشناه أعلاه. يجري اللقاء على أرضية المضمر ما قبل النقدي، وتصبح المفاهيم المعرفية ما بعد النقدية عبارة عن علامة لفظية على النزوع نحو المعالجة التركيبية والموضوعية التي تشدد الغوص إلى مفاصل الفكر موضوع النقد. في هذا النزوع أحد عناوين كل عقلانية. ولكنه ليس متنبها إلى تاريخية مفهوم الموضوعية ولتاريخية موضوع النقد ولا لتاريخية العقل الناقد بذاته، ولهذا فهو نزوع حدوده ما قبل نقدية، وهذا أمر طبيعي في كل فكر، نقديا كان أم دون نزوع نقدي، يرى في نفسه إطلاقا معرفيا وموضوعية متعالية على الحدود التاريخية والمعرفية وفترة بريئة عن أي التباس بالهوى وبالتاريخ وبالسلاسل العقل - والمنسقات الاستمولوجية ما عدا «شروط الممارسة العلمية» أو «العقل» بعمومها الانشائي هذا. في ضوء هذه الملاحظات، يصبح من السهل أن نرى كيف يتشكل «العقل العربي» في عملية نقده. هو يتشكل بموجب عمليتين، إحداهما تطمح إلى الإمساك بثوابته البنيوية ووصفها وصفا موضوعيا، وفي هذا الدور من أدوار الكتاب تكمن قيمته الإيجابية الأساسية كما سنرى. أما العملية الثانية، فهي إجراء الحكم على هذه الثوابت. ولما كان هذا الحكم قائما بموجب الثوابت الما قبل النقدية المضمرة في المجري التحليلي لنقد العقل العربي، ولما كانت الموضوعية مسألة نسبية تعتمد على بنية العقل القيم عليها وعلى مقولات هذا العقل بالنتيجة على ما يظهره وما يحجبه من الواقع، كان الدور الأول لخطاب نقد العقل العربي، دور الوصف، مرتبنا بالدور الثاني، كما هي الحال في علاقة كل وصف بأسسه. يتشكل دورا نقد العقل العربي إذن، في التحليل الأخير، دورين لسجل نقد العقل العربي مع نقائضه. كل سجل خطاب مع نقائض تشكل بموجب محركات تعريف هذا الخطاب لنفسه. وليس بالمعنى المعرفي، بل هو جملة إشارات إلى مغايرة معيار النقد دون اعتبار الفرق النوعي (هنا: التاريخي - الاستمولوجي) بين خطاب النقد وموضوع النقد. يطلب السجل من نقيضه أن يكون نظيره ويحاسبه على مباينته.

والآن، ونحن بصدد المباشرة بمناقشة تكليف العقل العربي «العقل العربي» بما لا يطاق، علينا التنويه بجدة ما قدمه نقد العقل العربي للقارئ العربي المعاصر. هو فتح، في المصاف الأول، جملة في قطاعات الفكر العربي في العصور الوسطى على عين العقل والنظر، قطاعات كانت تعتبر هامشية في أحسن الأحوال، أو التي لم تكن تدرك. بهذا فإن إماطة اللثام عن التراث الغنوصي في الفكر العربي - الاسلامي والاشارة إلى مجالاته وآلياته شأن هام، ونحن نشكر الأستاذ الجابري خصوصا على تحليله المتميز للقياس العرفاني في الجزء الثاني من العمل موضوع المناقشة. كذلك الأمر، فإن إبراز محورية علم أصول الفقه في تشكيل الفكر العربي، واحتوائه على خلاصة آلياته المعرفية، عمل يتطلب العرفان. وفي إطار تحليله لهذه الآليات، ننوه تفصيليا بدراسته للاجماع، ولو أننا وددنا لو أن الأستاذ الجابري أشار إلى كتاب كميل منصور حول الاجماع والمنشور

بالفرنسية في باريس في العام 1965، خصوصا وأن المؤلفين متفقان في تحليلها لمشكلات هذه المقولة اتفقا تاما. ويتعين علينا أيضا الإشارة بإبراز عبقرية الشاطبي في نقد الفكر العربي، وبالتأكيد على تميز وأصالة ابن حزم وابن رشد، ولو أننا نختلف مع الأستاذ الجابري في تحليلنا وتفسيرنا للتميز والأصالة والعبقرية تلك ومع تمنينا عليه الرجوع إلى أعمال لأرفوا ولسالم يفوت وغيرهما حول ابن حزم وابن رشد والشاطبي، وهو رجوع كان من شأنه إثراء تحليله إثراء أكيدا.

وأخيرا، نشكر للأستاذ الجابري تشديده على بعض النواحي من تاريخية الفكر العربي التي كثيرا ما ينسأها الباحثون والمثقفون العرب عموما. فهو قد أكد على أن الفكر العربي - الإسلامي لم يولد مع ولادة الإسلام، بل إنه كان نتاجا لتطور طويل. وقد أكد إضافة إلى ذلك أن الفكر العربي - الإسلامي لم يلغ ما سبقه من نظم فكرية، بل إن الإسلام وفكره ترعرا في أجواء حضارات متعددة، وأن كون الإسلام لم يقض على هذه الأجواء بل هو تنفس أجواءها واستوعب في الإطار الإسلامي الكثير من معطيات هذه الحضارات. ولئن كان الأستاذ الجابري لا يحدد عناصر هذا التفاعل تحديدا اثنيا أو خلافة، إلا أنه يحدد عناصره في إطار موضوع اهتمامه، وهو الفكر. في هذا الإطار، تتحدد المؤثرات بعنوانين يمثلان اتجاهين أعطيا اسميهما لإثنين من الروافد المعرفية الثلاثة التي تشكل «العقل العربي»، هما العرفان أو الغنوص أو الهرمسية (أي القصصيات القائمة على المعرفة الإلهامية والكوزمولوجيا التراتبية وأولوية التأويل عند المتصوفة والشيعية الإمامية)، والبرهان الأرسطي اليوناني (أي الفلسفة الأرسطية عند الفارابي وغيره). أما الرافد الثالث، فهو الرافد العربي - الإسلامي الأصيل غير الملوث بأية غريبة، وذلك هو البيان (أي العلوم العقلية القائمة على القرآن والسنة والاجماع والعلوم اللغوية، عند الفقهاء والمتكلمين). يتناول نقد العقل العربي بالتحليل والنقد هذه النظم المعرفية الثلاثة.

ولئن كنا نشكر نقد العقل العربي على الاستنكاف عن إرجاع كل ما هناك من فكر إسلامي إلى القرآن، وعن اعتبار الفكر العربي - الإسلامي وكأنه ولد مكتملا في فترة نشوئه، إلا أننا نختلف مع هذا النقد في وصفه لبدايات النظم المعرفية الخاصة بهذا الفكر. فإن جل ما فعله نقد العقل العربي في هذا المجال هو تأجيل الولادة دون أن يعني هذا اختلاف طبيعتها: بينما حدد الكثير من ولادة إشكاليات الفكر العربي - الإسلامي في صدر الإسلام، حدد الأستاذ الجابري ولادة البيان في ثلاث محطات هي سيبويه والشافعي والأشعرى. ولكن بدلا من المضي في هذا النهج التاريخي الواقعي، نرى نقد العقل العربي يقدم هذه الولادة في كل من محطاتها الثلاث وكأنها ولادة كائن مكتمل - فالعلوم البيانية العربية، كما يقول، بلغت قمته مع بداية تاريخها. ليس لزاما علينا بيان امتناع هذا الأمر في ضوء طبائع الأحوال. أهم من نوافل القول كهذا البيان، الإشارة إلى شروط ونتائج هذا التوكيد - هو توكيد يرجع في جانب من جوانبه إلى رغبة نقد العقل العربي بتجميد التاريخ في صالح ثوابت معرفية لا نشك في إمكانها ولكننا نطعن في استبعادها بدايات معصومة.

ليس مرادنا من مناقشة هذا الأمر الإشارة إلى قضية هامشية، بل إيضاح قضية منهجية أساسية في نقد العقل العربي، وهي تفسير الأمور بأصولها لا بتاريخها. إن انتهاء الأرواف النسبي

(بفتح النون والسين) عوضاً عن التحليل التاريخي من علامات هذا المنحى الأساسي، ومن أهم المؤثرات على نقد العقل العربي لهذا النهج الذي يرى بداية العملية ونهايتها محطتين متطابقتين لا تلم أية منها بالزمانية ولا بالتاريخية، تأكيد هذا النقد على أن العقل العربي في دوره البياني هو في الواقع عقلٌ عربيٌّ جاهليٌّ. وعلى الرغم من ملاحظات قد تبدو ذات طابع تاريخي واقعي، من أن بنية العقل العربي تشكلت «في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه» (1 - 61) - على الرغم من هذه الملاحظات، يرجع نقد العقل العربي المبادئ البيانية التي يأسف لها في العقل العربي إلى نظرة الأعرابي (1/130، 2/289 - 190، 241-244 وغيرها)، ويرى هذا النقد أن نظرة الأعرابي بدورها راجعة لبيئة الأعرابي التي تفرض عليه أن يذُر الزمان والمكان وأن يسلك في فكره مسالك لا برهانية كالمقياس والتجوز.

تذكرنا هذه الانطباعية السهلة بكثير من المحاولات التي قامت في القرن التاسع عشر، والتي مازالت تقوم في أثناء بعض المسامرات الريفية ذات الطابع الثقافي، لاستخراج اثوغرافيا لبعض الأنماط العجيبة من المعرفة. وقد توقفت هذه المحاولات في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية بعد أن ارتفع بها دوركايم إلى مستويات أكثر إحكاماً، وخصوصاً بعد أن قضى ليفي - شتراوس على كل معالم الانطباعية البسيطة في تحليلاته للعقل الوحشي، ولا نخال صاحب نقد العقل العربي مستعداً لمواقفتنا على القول، مثلاً، بأن نسبة البرهان إلى اليونان شأن متنع إيكولوجيا لأن اليونان بلد جبلي، وأنه في ضوء ذلك إرجاع البرهان إلى بلاد ما بين النهرين، لأن فكرة البرهان وانسياب نتائجه بصورة بدئية عن مقدماته لا يمكن أن يوحى بها إلا بعد النظر إلى انسياب دجلة والفرات (ونشير هنا إلى أن أعمال كورنفورد وغيره تشير إلى الأصول البابلية للفلسفة اليونانية - على كل، كان للفلسفة أصول اجتماعية أكثر تعقيداً أجاد فيرنان في دراستها).

طبعاً لا يؤكد نقد العقل العربي على إنتاج الأعراب الجاهليين للعقل العربي في دوره البياني، بل يرى أن أعراب الجاهلية انتقلوا إلى العقل العربي عن طريق اللغة العربية وبنائها. ولد البيان مكملاً بفعل هذه الاستمرارية التي يفترضها نقد العقل العربي، الاستمرارية بين العلم والأعرابي، قفزا على الزمان والمكان وآليات إنتاج العلم لصالح المفهوم النسبي الفاعل هنا. هذا الافتراض غير المبرر للاستمرارية هو الذي يقوم نقاش نقد العقل العربي لدور اللغة العربية، إذ ليس قوام هذا النقاش من واقع اللغة، بل من وهم الاستمرار. باختصار - وقد حازت هذه النقطة نقاشاً نقدياً بعضه صائب من قبل عدد من المعلقين على الجزء الأول من نقد العقل العربي ولو كان الكثير من هذه التعليقات منصبا على ما يمكن أن نصفه بالذود عن العفاف المعرفي للغتنا - يذهب الأستاذ الجابري مذهبا مرده الأول أن لغة علاقة بالفكر. طبعاً لا غبار على هذا المبدأ العام. ولكن في عمومها لا دلالات أكيدة لها، ولما كان نقد العقل العربي يستنكف عن تقديم أية أدوات مفهومية

والتوسيط بين عموم هذا المبدأ ومفرداته، نجد كل منهما يرتع في موضعه باستقلال عن الآخر. بذلك تتم ترجمة المبدأ العام إلى عرض ساذج لقضية العلاقة بين اللغة وتصور العالم محكمها هاجس استدراج الثاني من الأول، استنادا إلى روابط انطباعية سهلة ودون الرجوع إلى علوم المعاني في اللسانيات الحديثة ولا إلى موضع هذه القضية البالغة التعقيد في تاريخ الفلسفة الحديثة (ج 1 فصل 4). تضحى هذه علاقة بذلك مجالا لإرجاع الواحد (الفكر) إلى الآخر (اللغة) بصورة توافق علاقة الاستنساق التاريخي التي يحاول نقد العقل العربي إقامتها. من نتائج هذا المنحى تأكيد جملة من المقالات المفتقرة إلى أبسط أسباب القدرة الاقناعية - كالقول مثلا أن غياب مقولة «الملكية» من المقولات النحوية العربي ينسجم مع التصور العربي - الإسلامي المزعوم الذي يجعل الملك لله وحده (51/2). ولكن النتائج الأهم لهذا المنحى تكمن في محاولته المزاجية بين المعاني القاموسية لبعض المفردات الهامة، كالعقل والبيان، وبين المحتوى المفهومي الذي كان لها في الفكر العربي. هذه طبعاً محاولة للخلط بين مستويين لا يتطابقا من مستويات الألفاظ. لكل منها مجاله التداولي الذي قد يتقاطع مع الآخر وقد لا يتقاطع معه. من الأمثلة التي تتبادر للذهن على الافتراق بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية معاني لفظ «الصلاة» أو لفظ «الغائط».

- 3 -

في دراسة البيان إذن محاولة لإيجاد تطابقات بين المعاني والألفاظ ذات طابع استنسائي على الصعيدين التاريخي والمفهومي. في الحالتين، تعود الأصول إلى الأعراب الجاهليين. هذا بالنسبة للبيان. نجد نفس المنحى في دراسة العرفان والبرهان. يقدم نقد العقل العربي نقاشه للبرهان بتمهيد مطول تعرض فيه الفلسفة الأرسطية، دون الالتفات إلى واقع تاريخي أساسي هو أن وجود أرسطو عند العرب لم يكن أرسطيا، بل كان وجود أرسطو في شراحه اليونان منهم (الرواقين وغيرهم) والسريان، وأن مهمة مقدم الأرسطية العربية بالتالي يجب أن ينصب على هذه الأمور إضافة إلى عنصر أساسي هام، هو الاستناد إلى الترجمات الفرنسية لأرسطو كما في نقد العقل العربي، ولا إلى الأصل اليوناني، بل إلى الترجمات العربية القديمة (التي لا يستعملها الأستاذ الجابري إلا في حدود ضيقة) وإلى ما نسب إلى أرسطو، أي ما اعتقد العرب أنه لأرسطو، كنص «الأنولوجيا» البالغ الأهمية. المنحى اللاتاريخي هذا الذي يرى في أصول الأشياء جواهر قارة، كأصلي البيان والبرهان في العربية وفي أرسطو، يستمر بالطبع في العرفان. يقدم نقد العقل العربي المدونة الهرمسية التي نشرها فستوجير على أنها العرفان. ولكن إطار العرفان العربي الفعلي لم يكن في هذه النصوص، بل في عالم تاريخي يشير الأستاذ الجابري إلى بعض عناصره، عالم ذوروافد يونانية وأخرى فارسية وغيرها كلدانية، عالم قد تكون أفضل سبلنا للتعرف عليه ما لم يفعله نقد العقل العربي من متابعة نصوص الصائبة (وقد نشرها خفولسون في القرن الماضي) والنصوص الهرمسية العربية (التي قدم ماسينيون كشفا بها في ملحق لكتاب فستوجير الذي اعتمد عليه نقد العقل العربي الاعتماد التام في هذا المجال في عرضه للنصوص الهرمسية للقرنين الثاني والثالث الميلاديين).

لا أدري بالضبط لماذا اعتمد نقد العقل العربي الطريق الأسهل على الرغم من عدم سلامته، وظني أن من شأن هذا الأمر ليس فقط تبسيط أصول، بل الأهم من ذلك اعتبار الغنوصية والهرمسية والعرفان العربي - الإسلامي مستمرا جوهريا لا تاريخيا واحدا، كاعتبار أرسطو والبرهان العربي مستمرا واحدا، واعتبار البيان والأعراب مستمرا آخر. ولعل الهاجس الأصولي الاستنسابي هذا هو المسؤول عن هشاشة الأقسام التاريخية في نقد العقل العربي التي تعالج بصورة تهمينية نواحي تاريخية وإيديولوجية وسياسية للفكر العربي في محطاته المختلفة، دون الرجوع إلى الدراسات التاريخية الحديثة ذات القيمة الكبيرة والتي كانت كفيلة بتقويم وإرهاف ما جاء في هذه الأقسام. ولعل هذا الشأن يفسر حيثيات تطويع وقائع التاريخ لمتطلبات الاستنساب: المثال على ذلك إصرار نقد العقل العربي على أن رسائل إخوان الصفاء ترجع لعصر المأمون وتشكل ردا شعبيا على التحالف الذي أقامه هذا الخليفة بين المعتقد الديني والعقل الكوني الأرسطي، على الرغم من أن المعارف الفلسفية وغيرها البادية في هذه الرسائل لم تكن متوفرة في ذلك العصر، ومن أن أبا حيان التوحيدي وأبا سليمان السجستاني (وهناك إشارة إلى التوحيدي في هذا الإطار في 231/1) أكدوا أن هذه الرسائل معاصرة لهما وذكر أسماء مؤلفيها البصريين، لا أدري ما الباعث على الجزم بأن التوحيدي والسجستاني كان أقل معرفة بما يجري في البصرة في أيامها من باحث القرن العشرين.

في نهاية المطاف، لا نرى أن الخلل يكمن في ممارسة غير سليمة للتاريخ. لم يكن التاريخ هاجس نقد العقل العربي، بل بوسعنا القول إن التاريخ مناقض لهذا النقد وأن العقل التاريخي نقض منحي العقل الناقد موضع النقاش. ذلك لأن العقل التاريخي عقل واقعي، بينما العقل الناقد هذا، كما سبق وأن قدمنا، عقل سجالي، إن للاستمرار التاريخي الذي يضعه هذا العقل وظيفة أساسية جدا في هذا السجال، هي بناء أصول لهذا الخطاب السجالي وأسس لممارسة هذا الخطاب. بهذا نعود إلى نقطة سبق وأن طرحت أعلاه، وهي أن العقل الناقد الفاعل في نقد العقل العربي يبني موضوعه، أي العقل العربي، على أسس من نفسه، وأن العقل العربي، موضع النقد ليس معطى من الطبيعة للبدئية وللضرورة، بل إنه ككل معطى آخر من معطيات الفكر شأن مركب بموجب منطق هذا الفكر وبموجب ما يبينه وما يحجبه.

يشكل كل من الجواهر الثلاثة - البيان والعرفان والبرهان - أصلا تقاس عليه معطيات العقل العربي سبرا وتقسما في سبيل تبيان اتفاقها أو اختلافها معه، ومع أصل الأصل، وهو الوجهة السلبية أو الإيجابية للشحنة المعيارية التي يرى نقد العقل العربي كونها في هذا الأصل: سلبية تجاه البيان والعرفان، وإيجابية البرهان، بموجب أحكام العقل التقني الذي يشكل كل منها. فلنخرج الآن على البيان والعرفان والبرهان.

البيان - علوم اللغة والفقه والكلام التي تستند إلى النص القرآني والحديث - عصب الفكر العربي الإسلامي. وعلوم البيان بالغة التعقيد والصرامة الفكرية، ويبين نقد العقل العربي الكثير

من خصائصها هذه في أطر دراسة القياس الفقهي والكلامي واللغوي، والتأويل القرآني، كما يشير إلى محورية أصول الفقه ويؤكد أن موضعه في الثقافة الإسلامية يقارب موضع الرياضيات في «الثقافة الأوروبية الحديثة» - أو بالأحرى في العلوم الطبيعية الحديثة. ويقوم البيان في مختلف مجالاته كما يدعي نقد العقل العربي، على محاولة فهم النص داخل حقله التداولي، أي داخل الحقل المعرفي لعصر الرسول وصحابته، من أجل صياغة الحاضر على شاكلته في العلوم الفقهية ومن أجل إنتاج كلام عقلي في شؤون صفات الله بالمقايضة على الشواهد اللغوية الحاضرة والماثلة. في هذه العمليات كلها، وفي غيرها مما ينال قسطا من اهتمام نقد العقل العربي، قصور معرفي يحكم تحليلها واعتبار أهميتها. العناصر الأساسية لهذا القصور مبدأ التجويز - أي غلبة العلم على اليقين، ومن العناصر التأسيسية للعلم صدق النص ومناسبتها معانيه للسان العرب - وغياب النظرة الجزئية للأشياء. في كل الأحوال، ترجع عوامل القصور هذه إلى العصب اللغوي للبيان الراجع بدوره إلى الأعراب، وهو الفصام الذي يراه نقد العقل العربي بين نظام الخطاب ونظام العقل، وتبعية الثاني للأول.

نحن نوافق نقد العقل العربي على الكثير من التحليلات النقدية التي يقدمها في دراسته للبيان، ولا نشك أبدا في قصور البيان عن كونه نظاما عقليا مناسباً لدراسة الطبيعة وما بعد الطبيعة. ولكن البيان لم يكن إلا في نواح ليست عظيمة الأهمية إطاراً لدراسة الطبيعة - عند الأشاعرة والمعتزلة. ولم تكن الفيزياء الكلامية التي يقدمها لنا الأستاذ الجابري خطاباً بيانياً إلا في النمط الذي قدمت به، لا في محتواها المفهومي ولا في الكثير من المفاهيم الميتافيزيقية التي استندت إليها، حتى قبل امتزاج الفلسفة مع نسيجها. نحن في الواقع نرى تردداً في دراسة البيان - كما في دراسة العرفان والبرهان - بين التحليل السجالي، وبين التلخيص التحليلي للنصوص، ونحن نشكر لصاحب نقد العقل العربي الكثير من هذه التلخيصات التحليلية. ليس عدم الانفكاك عن أسرار النصوص بحد ذاته شأناً سلبياً، بل إن القراءة في داخل النص مرحلة أساسية في كل قراءة وكل نقد، وفي البعض من هذه القراءات في نقد العقل العربي أفضل ما فيه، وليست كلها على وفاق مع المبدأ السجالي الذي حكم اختيارها. نخص بالذكر هنا التردد بين نتائج القراءة النصية المتأنية ومتطلبات السجالي في تحليل موقف القاضي عبد الجبار من التأويل (2/67 - 74).

ولكن ما المعنى بكون الفيزياء الكلامية مثلاً - نظرية الجزء الذي لا يتجزأ والطفرة وخلافها - نظرية بيانية؟ قلنا إن فيها أسساً ميتافيزيقية مضمرة لا تمت للبيان بصلة، أسس تجاهلها نقد العقل العربي أو لم يلم بها. ليست في فحواها بيانية، ولكن بيانيتها تتحدد بكونها جزءاً من نظام فكري - هو الكلام - تبنى البيان، أي الاستناد للنصوص كمنحى أيديولوجي - ثقافي ومؤسسي أساسي. يتعين على ناقد العقل العربي أن يفصل بين مسألتين يشدد نقد العقل العربي على فصلهما، وهي الشؤون الأيديولوجية والمناحي المفهومية. البيان في علاقته بالكلام شأن أيديولوجي يروم ربط أصحاب الكلام ربطاً محكماً في إطار نسب ثقافي - سياسي معين هو الإسلام السني،

تماما كما يربط أصول الفقه بين الكثير من الاستصلاحات وغيرها من التشريعات القائمة على أسس اجتهادية غير نصية، وبين الأصول الأربعة، ربطا بعديا - ذلك أن أصول الفقه متأخرة على فروعه، وهي بمثابة المسوغ العلمي لها عن طريق ربطها بهذه العلاقة النسبية التي تشكل في رأينا معيار الإسلام التاريخي وفحواه، ذلك أن فروع الفقه في واقع نشوئها التاريخي لم تستخلص من أصوله إلا لما وفي حدود ضيقة، وجاءت محاولة الشافعي لضبط العملية التشريعية ضبطا يتلاءم ومتطلبات الحقبة الأميريالية العربية الإسلامية في بداية نفوذها الثقافي والأيدولوجي وفي حقبة بدأت فيها فئة اجتماعية - ثقافية جديدة بالبروز والتبلور هي فئة العلماء. وما الإحالة على النص في الكلام والفقه واللغة وغيرها أو الإحالة على القوالب الشكلية للشعر (عروض وبديع وخلافه)، إلا أدوارا من عملية إيديولوجية ثقافية، تاريخيا حضارية، لبناء ما تطلق عليه اللغات الأجنبية عبارة «الكلاسيكية». وكما نعلم، فإن الكلاسيكية ادعاء يأخذ من الماضي عناصر يعاد استئناف تشكيلها في ضوء معطيات ومتطلبات كل حاضر. لا يلم نقد العقل العربي بالتاريخ ولا بالزمانية. ولذا فعوضا عن محاولة الإمساك بالمبادئ القبلية لتشكل وإعادة تشكل الفكر العربي في مجالاته المختلفة، تلك المحاولة التي يدعو إليها باسم إبراز لا وعي العقل العربي، أثر الاستمساك بصريح النص وترجمته إلى لا وعيه.

ذلك أن صريح النص هو المنحى الكلاسيكي، أي منحى الربط بالأصول الموجود بصورة أكيدة وهامة، دون أن يكون المشكل للعمليات المعرفية الفعلية للفكر العربي، البياني وخلافه. بذلك فعوضا عن التحليل الأركيولوجي الفعلي لمكونات الخطاب البياني، ترد أسسه إلى لا وعي مزعوم مستقى من عالم الأعرابي ومن مفهوم البيانيين للغة، وعلى أساس من هذين المصدرين يبنى البيان الذي يمارس عليه سجل العقل التقني. يروم هذا السجل في نقده للبيان أن يصر إلى الفصل بين التفكير والتعبير، وأن يكون للمعنى أولوية على اللفظ، وأن يستقل موضوع المعرفة عن العقل العارف (104/2). في هذا المطلب دون شك تكليف بما لا يطاق، تكليف بنموذج وضعي حسي للمعرفة لا تطابق بينه وبين واقع عملية المعرفية. الأهم من ذلك أن هذا المطلب موضوع في نقد العقل العربي بإزاء الدعوى بأن البيان العربي لا وعي أساسه الفصل بين اللفظ والمعنى (41/2 وما يليها). وهذا الأمر صحيح في عموميه، كصحة كثير من الأمور العامة التي صادفناها أعلاه. وعلى غرار هذه الأمور السابقة، لهذا العموم ترجمة في نقد العقل العربي، ولكنها ترجمة مرسلة كترجمة سابقاتها، أي دون ضوابط تحكم علاقة العموم بالخصوص. تترجم هذه القضية العامة بالقول بأن الفصل بين اللفظ والمعنى يتحدد بأولوية الأول على الثاني. ولكن واقع النظرية اللغوية كما نراها في كتب النحو والبيان والأصول وخلافها لا تسمح بهذه الترجمة التي تتشكل أساسا وفي واقعها التاريخي والنظري على نقيض من مرام نقد العقل العربي من العقل. تتخذ العلاقة بين اللفظ والمعنى من قضيتي الوضع اللغوي والمجاز برافديه، التقابلات والإزاحات المعنوية بين الألفاظ، والبنى اللغوية، إطارا لها. وتبتدىء أساسا من معطيات تغاير تلك التي يعرفها نقد العقل العربي. فبينما تقوم النظريات اللغوية العربية على التمييز بين الشيء والمعنى (والمعنى هنا بمعنى

«المفهوم»، مقابل CONCEPT باللغات الأجنبية، ونقد العقل العربي يدعي أنه ليس في «العقل العربي» مفهوما للمفهوم واللفظ، ولهذا أسس رواقية أكيدة. يعرضها نقد العقل العربي وكأنها تقوم على عنصرين، هما اللفظ من جهة، والمعنى، الذي يحمله النقد إلى الشيء نفسه. وليس هذا الأمر بمستغرب إن اعتبرنا النظرية الحسية في المعرفة التي تحيي نقد العقل العربي وبرنامجه التكنوقراطي. بهذه النقلة تتم التعمية على لب التصورات اللغوية العربية. ولذلك الأمر يتم في النهاية التأكيد على وجود تعبير عن أزمة لهذا التصور عند السكاكي أو تجاوز له عند عبد القاهر الجرجاني، مع أنها لا يفعلان أكثر من الصياغة المكتملة لمسلمات النظريات اللغوية العربية، هذه المسلمات التي تعبر، خصوصا في النظريات البيانية، عن واقعة بالغة في النظر إلى آليات اللغة. أما نقاط العبور نحو تجاوزات فعلية، فهي ما نراه في مفهومي «صورة المعنى» و«معنى المعنى» عند الجرجاني، ولكن هذه أمور لا تجد حظا من النقاش في نقد العقل العربي.

ليست العربية «لغة الأعراب الجاهليين». الواقع لم تكن ثمة «لغة للأعراب الجاهليين» بل لغات عربية عديدة، وما كانت العربية التي قننها الخليل وسيبويه وغيرهما إلا مركبا من لغات طبيعية أخذها بانوها على أنها نموذجية - أي كلاسيكية - . ولم تستمر هذه اللغة راكدة مناهضة لسنن الأشياء، بل تحولت تحولات أساسية في القرن الرابع وأخرى في عهد المالك وتحولا أكثر أهمية في القرن الماضي. مقولة عصر التدوين (63/1) التي تدعي أن العلم جاهز وأن العلماء دونوه بإضافة التسيب لا غير، مقولة غير صحيحة تاريخيا. لم يكن العلم جاهزا في لغة العرب وفي الفضاء الفكري للأعرابي، ولا كان جاهزا في القرآن، بل كان البيان محاولات متجددة ومستأنفة لتحويل الحاضر إلى وقائع كلاسيكية، أي إلى أمور ذات مركزات في خطاب الشرع، في الكلام الإلهي والمحمدي، وليس من هدف عملي للتفسير والتأويل والبيان وأصول الفقه إلا هذه الترجمة عبر الزمان. ليست بنية اللغة بذلك بنية الواقع ولا بنية العقل، بل أحد آليات بناء الخطاب البياني. اللغة - أية لغة - مطواعة أكثر مما تعتقد مسبقات نقد العقل العربي، وليس افتراض حدودها المعينة في هذا النقد ولا افتراض ثباتها إلا محاولة في بناء أصل يبتني عليه السجل التكنوقراطي.

رأينا فيما سبق أن لكل من الأدوار الثلاثة للعقل العربي المنتقد - البيان والعرفان والبرهان - أصلا مكتملا مؤديا إلى ولادة مكتملة. العرفان «تسرب» إلى الإسلام من الخارج وهو دخيل عليه، مثله مثل التشيع والتصوف (2... 14، 373 - 374). لا ندرى لماذا الكلام حول «التسرب» عدا كون هذه الأصول غير قابلة للرد إلى «أصالة» الأعرابي في الإسلام ولا أصالة غيره. الواقع التاريخي أن الإسلام لم يولد، جاهزا، بل أصبح أن أكثر عناصره تسربت إليه وطوعت معاني القرآن وعملت على تشكل الحديث بموجب الأوضاع السائدة في الشام والجزيرة والعراق وفارس وخراسان. وليست ثمة وظيفة لهذا الإلغاء لوقائع الأحوال التاريخية في نقد العقل العربي إلا الإعراض عن قضايا تشكل «العقل العربي» بكل وجوهه ماعدا الأصولي - السجالي، أي تشكل العرفان والبرهان بفعل الهرمسية والأرسطية على التوالي. الغنوص «العقل المستقل» - أثر وثني على الإسلام يزعم نقد العقل العربي، يؤسس في العقل العربي مواقع للإعتلائية قائمة على مبدأ

الاتصال بين العالمين الأرضي والأعلى (2/176) - ونحن لا ندرك فعلا لماذا يرى نقد العقل العربي الديانات التوحيدية من اللاعقلانية القائمة على الاتصال عن طريق عملية الخلق وخلافها، ولا يشير إلى اللاعقلانية القائمة على الانفصال، وهي الأكثر إغالا في اللاعقلانية من سابقتها لسبب بسيط هو فيها النسبي أو المطلق للقدرة الإنسانية، ومنها قدرة الإنسان على اختراع خالق لنفسه. على كل حال هذه اللاعقلانية المؤسسة التي يراها نقد العقل العربي في القطاع الغنوصي من هذا العقل تؤدي إلى مبادئ ميتافيزيائية تختص بالتناسبات بين العالمين الكبير والصغير، مع أن في هذه التناسبات العددية، بين العالمين وبين عناصر هذا العالم، أصول العلوم العربية المضبوطة رياضيا، الكيمياء والموسيقى وغيرها، الدالة على ممارسة صارمة لعقلانية إجرائية (تكنوقراطية) قوامها الرياضيات، وقد سبق وأن قام كراوس في الثلاثينات من هذا القرن بمجهود جبار استخرج فيه عناصر هذه البنية المنطقية والعلمية المضبوطة في كتابات جابر بن حيان. لا يرى نقد العقل العربي العلوم ككائنات تاريخية ومقولاتها كعناصر تصورية، بل إن النظرية الحسية في المعرفة السارية فيه المشكلة جهازه النقدي ترى في نفسها معيارا وحيدا للعلم تقاس العلوم عليه. وبذلك فلم يستطع أن يجد للأمور التي ذكرنا للتو أي مجال، ولم ير فيها إلا البعض من مسبقاتها المنافية للبدئية منافاة مبادئ كل علم، ومنها العلوم المعاصرة، لهذه البدئية.

إضافة إلى العلاقة بين الإنسان وعالم الألوهية، ويرى نقد العقل العربي من عناصر اللاعقل في العرفان مفهومه للتعليم، وهو دون شك مفهوم سلطوي إطلاقي، ولو كان إطلامه لا يختلف إلا اختلافا نسبيا عن سلطوية المعرفة في البيان السني، خصوصا وأن الغنوص الشيعي الإمامي والمصنوف يستخدم البيان استخدما واسعا جدا يحجبه نقد العقل العربي عن قرائه. وعلى العموم، لم يكن العرفان نمطا من أنماط المعرفة إلا عن طريق مصادفة لغوية هي استخدام عبارة «المعرفة» عند العرفانيين للإشارة إلى نمط معين من التعبد. أما العمليات الذهنية الداخلة في الخطاب العرفاني، فكانت بيانية ذات درجات متفاوتة من التأويل أجاد نقد العقل العربي العرض النصوبي للبعض من ناحية. ولكن ما اللاعقل الذي ينقده نقد العقل العربي في الأدوار النقدية لنقاشه للعرفان، الأدوار التي يتداولها هذا النقاش مع العرض النصي تداول نقاش البيان لهذين الدورين؟

علينا الانتقال إلى البرهان لكي نرى فحوى هذا الإغراق في اللاعقل الذي ينسبه نقد العقل العربي للعرفان. رأينا فيما سبق أن نقد العقل العربي يمهّد لتحليله للبرهان بعرض للفلسفة الأرسطية، وأن هذا العرض بمثابة العرض لأصل تقاس عليه استمراراته ونفاضة في واقع الدور البرهاني لعقل العربي، تماما كما أقيمت أصول للبيان وللعرفان قيست بها استمراراتها. يحتوي البرهان العربي على نقائص يخرجها من حدود البرهان - قام البرهان العربي، في زعم نقد العقل العربي، مع الفارابي ثم استمر في المدرسة الفلسفية البغدادية وانتقل إلى المغرب والأندلس مع بداية جديدة له هناك قام بها ابن باجة - ونحن نخالفه مخالفة تامة الرأي في ابن باجة. أما ابن سينا، فما كان، في زعم نقد العقل العربي، إلا محرفا للبرهان عن مواضعه الحقيقية. وذلك بإقامته العرفان

على أسس من البرهان - وما كان نقد العقل العربي قادرا على طرح هذه النقاط إلا بعد تجاهل منظم لشؤون هامة من صلب الفلسفات السنيوية والبغدادية والرشدية مما يصنفه العقل الناقد على أنه من الأفكار الهرمسية العرفانية، خلا إشارة تمر دون تعليق لمواقف هرمسية للفارابي (1/247 - 248). وإن هذا البتر هو ما يجعل عرض النصوص في القسم المتعلق بالبرهان في نقد العقل العربي أقل ما في هذا الكتاب من عرض النصوص كفاية. أما الوجه الآخر لهذه الجزئية فيمكن في العزوف عن نقاش لنظرية الطبائع التي كانت في قلب النظرية البرهانية للطبيعة، وكانت السند الأول للطب والكيمياء جابر بن حيان وللنظريات السحرية، أي للعلوم الطبيعية في لباسها الهرمسي - وقد يذكر بعض القراء كيف أن الطخرائي الكيميائي الشهير المتوفى حوالي العام 515 للهجرة، استخرج قواعد الكيمياء من طبيعيات شفاء ابن سينا ورد بها على نفي ابن سينا لإمكانية الكيمياء.

لا يتبقى من قطاع البرهان بعد هذه السلسلة المنهجية من الابتسارات سوى مفهوم العقل التقني للبرهان المعروض بعموم انشائي، وسلسلة من القراءات التي ألمحنا إليها. البرهان، والبرهان قيمة معيارية يجعلها العقل التقني القيم على نقد العقل العربي علامة على نفسه - إعمال للعقل الكوني دون الخروج عما هو معطى لهذا العقل من مقدمات بطبعة (1/244 - 245)، وهو علم على «نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبقرار رؤية معينة للعالم لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير هذا المنهج» (2/383). نرى أن هذا التقرير العام يعود إلى مفهوم للمعرفة الفطرية الطبيعية، السليمة بالسليقة، التي تجعل من أية معرفة مغايرة لها - بيانية كانت أو عرفانية - شيئا من الدسيسة على الفطرة. هذا مفهوم يرتطم بواقع تاريخ العلوم الملىء بأشكال متعددة لتنظيم المعرفة، وليست في العلوم أية شؤون فطرية، بل إن العلوم الطبيعية المعاصرة وغيرها أبعد ما تكون عن السليقة. وعندما يوغل نقد العقل العربي في التحديد، نجده يعين «قوى الإنسان المعرفية الطبيعية» بالحس والتجربة والمحكمة العقلية (2/384) على هذه الصورة التقريرية التي نجدها في كل عرض ما قبل نقدي لنظرية المعرفة.

ليس ثمة شك في أن هذه التقارير الإنشائية العامة غير قادرة على أن تطبق على أي وضع تاريخي. ولذلك فنحن لا نرى من هذا الأصل في النقاش الفعلي الموجود في نقد العقل العربي غير الاسم المعطى لهذا الأصل - «البرهان». على ذلك يتحدث نقد العقل العربي مثلا عن تحليل «برهاني» في كتاب الحروف للفارابي (2/422)، بينما لا نرى في هذا النص الهام برهانا بقدر ما نرى تحليلا تكوينيا لنشوء الألفاظ واللغة والعلوم في قالب توليدي لسلسلة مواضع أسطورية تتماثل محطاتها مع المعطيات الأساسية للمنطق الأرسطي.

نختتم القول في البرهان بإشارة إلى السببية، وفي هذا المفهوم يرى نقد العقل العربي محك المعرفة اليقينية. نرى في هذا الإطار شأنا مماثلا لما بيناه بخصوص «البرهان». فالسببية تبقى دون تعريف عمليتي واضح، ولا نخال نقد العقل العربي يقصد بالسببية النظرية الأرسطية في العلل الأربع وما تحتوي من مיתافيزياء مشكوك بها ومن استناد إلى نظرية الطبائع ذات المنحى «الهرمسي»،

بل الأرجح أن المعني بالسببية تفسيراً تكوينياً تاماً لموضع النظر - أي مفهوم بسيط للسببية الثامة يرى فيها عليّة توليدية، مفهوم انطولوجي للسبب، كالحلق من عدم أم من غيره، وليس مفهوماً للسببية على أنها جملة شروط، كما في العلم الحديث وكما في مفهوم العلة الفقهية، نستفيد هذا القول من نقد العقل العربي للعلة في الفقه على اعتبار أنها ليست عليّة حقيقية مفيدة لليقين. ونشير إلى ذلك تعليقا على كلام نقد العقل العربي عن «فجوة ميتافيزيقية» بين اللغتين العربية، صاحبة البيان، واليونانية، صاحبة البرهان (51/2). يتبادر للذهن مبدئياً هنا أن هذه الفجوة كان من شأنها أن تمنع وجود خطاب برهاني باللغة العربية. ولكن الواقع التاريخي تأمر على هذه اللازمة من لوازم نقد العقل العربي، كما أن واقع التاريخ يتأمر على مفهوم العقل وأدواره. نحن لا نناقش حق نقد العقل العربي في التقسيم التحليلي للعقل لموضع النقد إلى الأدوار الثلاثة التي صاحبناها في الفقرات الماضية - البيان والعرفان والبرهان، مع تحفظنا أعلاه على كون العرفان نمطاً معرفياً. ولكننا نرى في أي عمل تحليلي كهذا مقدمة القصد منها استقصاء العناصر التي تؤدي أنماط اندماجها إلى وصف الواقع. وواقع الحال، كما ألمعنا في أكثر من موضع أعلاه، أن مواقع الانفصال بين هذه الأدوار من أدوار العقل العربي قليلة، بل إن واقع الأمر هو وجودها في أشكال معينة مع الامتزاج، خصوصاً في الكيان المعرفي الفعلي لهذه الأدوار. وحتى في تلك الأحوال التي وجدت فيها بصورة صافية، كانت لها مواقع شديدة التعيين في الأجهزة الأيديولوجية والسياسية. وبسبب من النزعة الأصولية التي ناقشناها، يدعي نقد العقل العربي بأن ما نراه نحن على أنه نتاج طبيعي لنضوج حضاري، وهو تداخل هذه النظم والإحكام النظري لهذا التداخل في القرن الخامس (ونحن نعتقد أن هذا التداخل كان تليفاً، أي تداخل لا منطق داخلي لارتباط عناصره، كدخول المنطق الكلام مع الغزالي ومع فخر الدين الرازي، أو محاولة ابن سينا بناء العرفان على البرهان، وإدخال الغزالي العرفان إلى دائرة البيان وغير ذلك.

يرى نقد العقل العربي في هذه التداخلات أزمة. ومع أن التحليل النصي للتداخلات نَبَر إلى حد كبير، إلا أننا نرى محكات النقد وكأنها تستند إلى عناصر خارجة عن عنصر القراءة. فالنقد - أي الإشارة إلى «الأزمة» - لا ينجم عن عرض لعناصر داخلية لهذه الأزمة المزعومة. الأزمة في تاريخ العلوم وفي أية نظرية تبرز عندما تستجد شؤون لا يتمكن الجهاز النظري للعلم من استيعابها ولا رفضها ولا التذليل عليها، وليست هذه الحال في القرن الخامس الهجري، عصر «الأزمة» التي يحللها نقد العقل العربي، بل إننا نرى صحة العكس، إذ أن العلوم العقلية والنقلية أخذت من بعضها البعض عناصر مكتنتها من تشييد بنيان داخلي أكثر إحكاماً وأكثر استيعاباً لمستجدات نظرية وإيديولوجية وأكثر توافقاً مع النتائج الناضجة للحضارة العربية - الإسلامية. ويبدو لنا انطلاقاً من ذلك أن مقولة «التلفيق» تستخدم في نقد العقل العربي للتذليل على كل ما قد يبلبل النصاعة الأسطورية للأصول الثلاثة البيان والعرفان والبرهان. لم «تنفجر» أزمة في الأسس، وإذا كان للكلام عن «أزمة» علمية من معنى، كان عليه أن تنطلق من تحليل لبني العلوم التي تدخل فيها الأدوار الثلاثة للعقل العربي. وليس في نقد العقل العربي أية محاولة لدراسة بنية

العلم العربي - الإسلامي ، العقلية منها ولا النقلية ، ولا لواقع الممارسة المعرفية في مواجهة نظريتها . معنى ذلك أن أية أزمة يراها نقد العقل العربي موضوعة من قبل العقل الناقد كعلامة على عدم الرضا عن العلوم اللغوية (ومن هنا الحديث عن أزمة تروم الحل عند السكاكي) وعن القياس (وهنا الحديث عن إشكالية التعليل «دون حل») وعن الهرمية (وهنا الحديث عن تأسيس الغزالي «أزمة العقل العربي») وغيرها . في جميع الأحوال ، نرى الجامع الأساسي لعدم الرضا تسجيل دلائل ضмор مواقع «البرهان» في الفكر العربي ، أي أن الأزمة أزمة لنقد العقل العربي وليست للعقل العربي موضع النقد .

كان الدوران الإغلاميان (في دعوى نقد العقل العربي) للعقل العربي ، البيان والعرفان ، مطابقين : نستخدم عبارة المطابقة للإشارة إلى ما يرومه نقد العقل العربي من كل عقل ، والمطابقة إشارة لنجاح هذا العقل في مهامه - والنجاح المعرفي عند العقل الناقد للعقل العربي التحقق التجريبي . معنى التحقق في إطار البيان والعرفان ، وحتى في إطار البرهان ، شأن بالغ التعقيد لا يتوافق ومقولات نقد العقل العربي . ولكن بوسعنا القول أن البيان والعرفان مطابقين : البيان لأسطورة الخلق التي كانت صنو الإرجاع النصي وصنو الإسلام وربط واقع الحياة القانوني والأخلاقي وغيره بأسطورة الخلق (أي الإرجاع إلى خطاب الشرع والسنة ولغة العرب) ، والعرفان لبعض الأشكال العبادية والسلطوية . لم تكن هناك أزمة أسس ولا أزمة نتائج ، ولا نرى للحديث عن الأزمة سببا خلاف ما ذكرناه ، وما نأسف له من تبني نقد العقل العربي لمقولة عصر الانحطاط ، أن هذه مقولة استشراقية أصبحت من المكونات الأيديولوجية للفكر العربي الحديث ، وهي توصم فترة بوصمة معيارية سلبية تؤدي إلى عدم الاطلاع عليها . الأهم من ذلك ، وهنا نرى سبب استيعاب هذه المقولة في الفكر العربي الحديث ، هو أن مقولة عصر الانحطاط تلغي تاريخية فترة طويلة من الزمن ، وتجعل من المامنا بالزمانية من الوهان إلى درجة تمكننا من أن نتخيل أننا عائدون بالفعل إلى أصول العظمة في ما كان قبل الانحطاط ومرتبون بها .

بعبارة أخرى ، مفهوم الإحياء الذي تبنيه كافة التيارات الثقافية العربية في القرن والنصف الأخيرين ، السلفية وغيرها ، المسؤول عن اغتيال التاريخي والزمانية في صلتنا بإضائنا . ذلك أن هذا المفهوم يتعلق ضرورة بإهمال قضية أساسية من قضايا تاريخنا الحديث والمعاصر : الانقطاع التاريخي منذ منتصف القرن الماضي . وأية مظاهر للاستمرار مع ماض لنا لن تكون مع ماض سحيق بل مع ماض مباشر ، أي مع ماض «منحط» . وحتى لمظاهر الاستمرار التي قد نرى لها أسسا في التاريخ ، فهي من التاريخ وفيه وليس على الرغم منه ، ذلك أن استمرارها ليس بالاستمرار المرسل ، بل هو استمرار لبعض الأمور وليس لغيرها ، وفي مواقع ووظائف شديدة التعيين في الحاضر ، بالغة التعقيد في علاقتها بغيرها والمجتمعات والثقافات العربية المعاصرة ذات الوتائر المختلفة والمتطافرة أو المتنافرة للحركة .

لا نود الاطالة ولا الاستفاضة في مناقشة هذه القضية، خصوصاً وأنه سبق وأن عبرنا عن آراء فيها في نصوص أخرى. جل ما نود الإشارة إليه هو شأن يتعلق بنقد العقل العربي والباعث عليه. يجتسم هذا النقد بنقاش لابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون سبق وأن نوهنا به. وحيث يجب أن يرى نقد العقل العربي في هؤلاء عبارات رائعة عن الحيوية العقلية البالغة الحضارة مترفة بالعلم، إذ سبق وأن أشرنا الى انعدام وجود الأزمات والمشكلات التي يقدم نقد العقل العربي هؤلاء المفكرين العظام حلولاً لها - حيث يجب أن نرى حيوية منهجية ومنظومية ذات أبعاد ايديولوجية واجتماعية أكيدة، حيوية تستهلك ما جاء قبلها باعادة تشكيله، يرى نقد العقل العربي شيئاً آخر، هو يرى فيها مواقع عبور بين ماضينا وحاضرنا، مستمراً لا يلم بالزمانية بل يعتمد على وضع وحدة جوهرية لما هو صالح في «ذات» عربية مستمرة. هذا فحوى القول بأن لا تجديد ولا حديث إلا من داخل التراث، والقول بأن آفات اليوم استمرار لسُلطة الأصول والتجوز والأمراض الاستمولوجية التي ناقشها النقد.

إن نقد العقل العربي سليل مباشر لحركة الاحياء في القرن التاسع عشر، وابن أصيل للخطاب العربي المعاصر. والاحيائية كحركة تاريخية وفكرية زرعت بدلاً من الامكان التاريخي المنفتح وهو الاستمرار مع ماضي منزع من التاريخ ومن الزمن. نشرت الاحيائية بذلك بدور الاظلام المتكاثف اليوم بتأكيدا على مفهوم «الذات» التي يريد نقد العقل العربي تحريرها تحريراً تاماً، بدلاً من الالتفات لشؤون المجتمع والدولة والثقافة والتاريخ والتبعية. بحجمها مفصل الواقع هذه، تحجب «النهضة» التقدم عن الثقافة، تفصل ما بين الثقافة وإطارها في السياسة والمجتمع، وتجعل من الممكن الحديث عن أولوية الاصلاح الذهني على أولوية «البيان من أجل العقل» على «البيان من أجل الديمقراطية». بذلك كانت «النهضة» ومازالت مسوغ تحويل المثقف إلى خبير والانتلجنسيا الى سلك تكنوقراطي، أي إلى مرشدين للسلطان أو ربها مهيجين له كالأفغاني - الاسد أبادي. وليس «العقل العربي» في نهاية المطاف - وقد طفنا بمجالات وتحديدات عديدة له - الا علامة نقد العقل العربي على الاستمرارية التاريخية المزعومة، بسليها وإيجابها. هو ليس واقعاً تاريخياً، بل هو كما رأينا تحديداً سجالياً للماضي من قبل العقل التكنوقراطي، وهو بذلك لبنة جديدة من أسطورة الخلق المستمرة في «عصر النهضة» هذا.

أما في واقع اليوم المتسم بانحسار «الاحياء» بتياره القومي و بروز تيار أصولي المنزع (أصالة أم ديماغوجية)، فليس ثمة شك في أن كل خطاب إحيائي غير قادر على فرض محكماته الاحيائية بقوة ثقافية فعلية بدل الاعتماد على «العقل»، لابد وأن يرتكن الى ماله الاجتماعي - الثقافي الفعلي بهذا التيار القائم.

استشراق الأصالة

بين الإستشراق والتأصل قرابة. فالإستشراق علاقة خارجي بداخلي، كما أن التأصل علاقة ما خرج عن الأصل بأصله. المستشرق من درس الشرق عبر قطيعة ثقافية، وداعية التأصل (من متعرب أو متأسلم) يرتبط بأصله عبر قطيعة زمانية. وإذا كانت قطيعة الأول مع موضوع بحثه قطيعة وجودية تنبع من طبيعة الأشياء بذاتها، فإن الثاني يتبغي أن تكون قطيعة مع الأصل الذي يروم استعادته هفوة من هفوات تاريخ اراده رحوماً. وإن تميز المستشرق عن قرينه من أرباب الأصالة والتأصل بتوجهه التأملي تجاه موضوع استشراقه، فإن هذا التمييز يبهت عندما نعتبر علاقة الفعل التي تربط بين المستشرق والشرق وعندما نصطدم باستحالة التمايز الفعلي بين علاقة الفعل هذه وعلاقة الفعل التي يتطلع إليها أرباب الأصالة من سلفيين ومن في معناهم، خصوصاً أولئك الذين يكشفون التراث بعد غياب عنه، والذين يرتجئون من الإسلام أصلاً يبنون عليه ما استحال حتى الآن بناؤه باسم العروبة أو باسم الماركسية.

في كلتا الحالتين: نجد أن رأب القطيعة بين الحاضر والذاهب عملية ثقافية تبتغي فعلاً كفاية لها. فالقطيعة فعلية - في كلتا الحالتين - وجودية في الأولى، وخطأ في الثانية، وعملية الربط بين الحاضر والذاهب تتمثل في معرفة الأول للثاني في سبيل وصلهما. فالمستشرق يروم معرفة الشرق لأن المستشرق جزء من وحدة ثقافية (وبالتالي سياسية) كبرى ذات شبكة علاقات متعددة ومعينة مع موضوع بحثه: فهذه الوحدة الثقافية الكبرى تتصل بموضوع بحثها الشرقي برابط معرفي يتكامل مع روابط السيطرة السياسية والإقتصادية والجغرافية والثقافية والحضارية بكامل معانيها، روابط تشكل المعارف والمفاهيم الإستشراقية مفاهيمها المضمرة والعاملة التي يرسمها المستشرق بشكل علم⁽¹⁾. العلم الإستشراقي محتوى الصلة بين الحاضر والذاهب، تجعل من سلبية القطيعة الوجودية إمكانية العبور من الأول إلى الثاني وإمكانية الفعل في داخله كما على أطرافه.

(1) زل المحيط الأوسع للإستشراق يمكن الرجوع إلى: 142 - 109 (1963) 44، A. Abdel Malek، «L'Orientalisme en crise»، Diogene. P. Lucas an J-C. Vatin، l'Algerie des anthropologues (Paris، 1975)

أدوار سعيد، الاستشراق (بيروت 1981) وعزيز العظمة «إفصاح الاستشراق» في المستقبل العربي، 42 (1981).....

كذلك الأمر في كل سلفية. ومرادنا في هذه الصفحات هو مناقشة الشبه - سلفية، التي تتوخى الحداثة بصورة «عضوية» زمانية، أي بشكل يكون بالإمكان فيه تمثل الماضي برمته أو بعناصر منه، دون الإلتفات للإنقطاع الزمني الذي يفصلنا عن التراث. فشبه السلفية التي تمثلهم الماضي تتصل معه بصلة عميقة للإستشراق. فهي تستشرق وضعاً ماضياً، بعد قطعية الزمن، استشرافاً معرفياً آمله أن تكون هذه المعرفة وسيلة الإمساك بعنان هذا الماضي، أو تلك العناصر منه التي تتراءى ضرورتها حاضراً، في سبيل الفعل فيه بهدف جره نحو الحداثة، وشبه السلفية هذه تفترض فعلاً راهناً لعناصر من التراث تختارها حسب مشاربها في الحداثة، وتلغي الإنقطاع مع الإطار التي كانت فيه هذه العناصر فاعلة، وتجعل من «معرفة هذه العناصر وتوظيفها» موجهاً نحو الخير والحداثة والإشتراكية والعقلانية والتقدم والإنسانية ومتداداتها الكثيرة الآتية عن انثروبولوجيا عصر الإستنارة.

الشبه السلفية، إذن، كالسلفية وكالإستشراق، تضع نفسها في علاقة معرفية مع السلف ومع التراث في المقام الأول، آمله أن توفر لها المعرفة مدخلاً للفعل في داخل التراث لإخراجه من تراثيته وجعله ليس فقط راهناً (فهو راهن، ولكنه دون كفايته الماضية ومثقل بترهل الإنحطاط)⁽²⁾، بل لجعله فاعلاً في الحاضر في سبيل المستقبل المبني على العقل والتقدم والإنسانية، أو مجرد النمو التكنوقراطي كما في مناقب الدول الخليجية وعدد متزايد من الدول العربية الأخرى.

الإستشراق المعرفي هو الرابط بين الحاضر والذاهب إذن، الحاضر الإستشراقي أو الشرقي المعاصر، والذاهب التراثي العربي الإسلامي. والإستشراق المعرفي وسيلة العبور والربط وتجاوز المكان والزمان، وسيلة تحويل الانقطاع إلى فعل⁽³⁾. وللنمط العملي لوجود معرفة التراث هذا نتائج كثيرة يجب الإلماح إليها إذ هي تفرض نمط فهم التراث والمفاهيم العاملة في استصلاحه. فالمقال الإستشراقي كالمقال الشبه سلفي مقال سجالي أولاً، أي أنه مقال معياري يقوم على تصور معين لما هو نموذجي (أوروبا بفاعلياتها المختلفة في الإستشراق، والنهضة أو الحداثة بتصوراتها وأشكالها المختلف عند شبه السلفيين) تبنى على أساسه صورة التراث موضع الدراسة. وإن كانت (2) رمونه غير مباشر ولا زمني، فهو راهن لأنه كان. أنظر تعبير محمد عابد الجابري عن هذا الموقف: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية والدينامية في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة. اتجاه محاربة الإقطاعية والخنوصية والتواكلية وتشديد مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والإشتراكية» نحن والتراث (بيروت 1980) ص: 66 وفي أماكن أخرى.

(3) يبتنى على هذا العبور الكثير من السياسات التقدمية. أنظر مثلاً رفض وعدم رفض اتجاهات تراثية لموافقتها أو معارضتها في تراثيتها لما يظن أنه استمرارية حالية في الحداثة كالتى تكلم عنها عبد الفتاح إسماعيل في مواقف 37/38، ص: 33، وتثبيت العلاقة المعرفية بالتراث عن طريق قرارات إدارية - التقرير المعرفي يصبح تقريراً سياسياً إدارياً مباشرة.

إحدى فصائل السلفيين تشكو من فساد الزمان وتستلهم الماضي نموذجاً وحيداً، إلا أنه ليس في مقالها ما هو كاف لإقناع الدارس بأن صورتها لما تستلهمه من الماضي ليست إسقاطاً عادياً ومباشراً لمرام مسبق لها، أسسه لا تمت بصلة إلى التراث بل تستمد من نماذج للإصلاح تقارب النماذج الأوروبية (نستثني من هذا المحيطين المعزولين ثقافياً في النجف وفي نجد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ومحيطات أخرى لم توفق كأختيها سالفتي الذكر في إملاء عزلتها على العالم).

هذه الخاصية السجالية تستصلح التراث بفرض صورتها عليه، وقد تكون هذه الصورة سلبية كما في الإستشراق أو إيجابية كما في الشبه سلفية. فنجد أن الإستشراق يرى في تراثنا صورة معكوسة لمفهومه عن الغرب حيث تقابل عناصر تراثنا عناصر الغرب مقابلة المرأة للشيء⁽⁴⁾. يتخذ الإستشراق أصوله من الحد الأدنى لتصور الغرب نفسه بصورة تشعب المترادفات الناتجة عن الفكر اللبرالي بمفهومه الأوسع: عقل/عقلانية/إنسانية/حرية/ديمقراطية/مجتمع مدنى منظم/تطور، وينتج عنها مقابلات في مجال الشرق: نقل/لا عقلانية/استبداد/تفرد/مجتمع مفتت إلى إحياء وعشائر وطوائف/ركود وانحطاط. وفي مقابل عقلانية وحرية الفكر الغربي يضع الإستشراق لاهوتانية وجمود الفكر العربي الإسلامي. وأسس هذه المقابلات كلها مفهوم معين لجوهر المجتمع العربي الإسلامي كمجتمع تحكمه فكرة تفرد وإطلاق الالهوية التي لا يقابلها في المجتمع إلا الفردية والفوضى والجهل، إذ أن كل ما لا يرتبط بالله فهو دون معنى ودون دلالة. على ذلك فللحياة الفردية هدف واحد هو التبعّد، وهذا الهدف هو الرابط الوحيد الذي يربطها بمحيطها الإجتماعي والفكري ويستغرق كل إمكانياتها النبوية. كل ما خلا ذلك لا بنية له وهو مسرح للعبث وللاستبداد وللتواكل وللعلوم المنحطة إن لم تكن لها صلة بالتبعّد، - فالفلسفة وكل ما تعلق بها منبوذ، والمنطق منبوذ، وكل علم مما ليس منكبا بصورة أساسية على إعادة تأكيد طقسية وعلى ذكر مستمر للالهوية يصبح غير ذي معنى. أما الأساس الغربي الذي جرى عكسه في سبيل تعريف وتعيين جوهر الشرق فهو بالطبع مفهوم الإنسان: فالإنسان وخصائصه التي عينت في القرن الثامن عشر هو ما يعرف عكسه الشرقي، فمقابل الإنسان نجد الله، ومقابل الديمقراطية الطبيعية نجد الإستبداد غير الطبيعي، ومقابل العلم وفاعليته العقلانية نجد اللاهوت، ومقابل العقلانية السياسية المتمثلة في السياسة القائمة على المصلحة نجد السياسة القائمة على الهوى، ومقابل القومية نجد العنصرية والطائفية، ومقابل الأخلاق القائمة على الروح العامة نجد النفعية الذاتية - وفي نهاية المطاف في مقابل الثقافة الأوروبية نجد ما هو مجرد طبيعة في الشرق.

هذا النظام السجالي للمقابلات هو البنية الأساسية التي يقوم عليها الإستشراق، الذي هو في فدواه الضمني إذن مقال أخلاقي يعتمد على المناقب والمثالب. وبما أنه مقال أخلاقي أساساً،

(4) بالنسبة للتعين العكسي للتراث في الإستشراق، أنظر التحليل التفصيلي في مقالنا المشار إليه في الحاشية الأولى أعلاه بالإضافة لدراسة عبد الله العروي عن فون غرونيوم في العرب والفكر التاريخي (بيروت،

فهو قادر تمام المقدرة على القفز فوق الزمان والمكان، وربط نفسه ربطا مباشرا بموضوعه عبر معرفة لهذا الموضوع قائمة على افتراضات حول الذات. هو بكلمة أخرى قادر على ربط نفسه بموضوعه عبر انقطاع مطلق يضعه بينه وبين موضوعه، فموضوعه نقيض ذاته، أي أن جوهر موضوعه هو مغايرة ذاته. وهو بذلك كعلاقة فيض افلوطيني بالواحد الناتج عنه، هو عكسه المطلق وغيريته المطلقة، أي لا وجوده المطلق، هو وجوده كما يتراءى في المرأة، هو لاهوتية المعينة بهويته.

لا ينتج عن هذا السجل الأخلاقي القفز فقط فوق الزمان والمكان، بل وبذلك القفز عن الخصوصية. فالزمان والمكان يحددان خصوصية شيء في علاقته بأشياء أخرى وفي علاقته بالعلم ومدى قابليته لأن يصبح موضوعا لعلم يعتبره خصوصية ويتمثله علميا بصفته خصوصية، أما حين يتم العبور المعرفي بين ما يعتبر جوهرًا للغرب إلى غيريته في جوهر الشرق، لا يصبح لأي منها خصوصية تجعل ربطهما العلمي ممكنا، إذ أن العلاقة بينهما تصبح تلك التي بين جوهرين مغايرين. يعبر الشبه سلفيين عن هذه المغايرة المطلقة بتعبير الأصالة.

يتقاطع الإستشراق ودعوة الأصالة في هذه النقطة بالذات. فكلاهما عبور معرفي عبر مغايرة مطلقة، يروم الربط الفاعل بين الغيرين. كلاهما استصلاح معرف لماض منقطع. أما الفرق بينهما، فإنه يقوم في الشحنة المعيارية المعطاة للماضي والحاضر. فالإستشراق قد يكون راضيا عن ماضينا وقد لا يكون، وقد يكون راضيا عن الحاضر الأوروبي وقد لا يكون. وفي جميع الأحوال فإن نظرتهم إلى ماضينا من منظور حاضرة لا تختلف ولا تتحول بتحول الشحنة المعيارية. ولما كانت الشحنة المعيارية لا تحول محتوى علاقة الإستشراق بهاضينا، فإن اختلافه الممكن (وهو ليس بمتحقق دائما) عن دعوة الأصالة، التي يتفق معها في كثير من الأحيان، هو اختلاف شكلي بحت، اختلاف لا يمس جوهر تصويره وتصورها لماضينا ولتراثنا. إنه اختلاف شكلي ضمن تماثل صوري، وهذا التماثل الصوري هو الذي يفرض المحتوى في كلتا الحالتين. فهو الذي يفرض ويحدد شكل العلاقة، التي تملئ بدورها نمط وجود الماضي والتراث ضمن مقال الإستشراق ومقال الأصالة. في الحالتين، نرى صلة حاضر بهاض عبر انقطاع يتم عبوره عبورا نموذجيا، عن طريق تأصيل الحاضر وتأصيل الماضي بأصالة الحاضر (على الرغم من أن السلفي يعتقد بأنه يقوم بعكس ذلك) بفرض جوهر يحمل في الماضي ويجعله أصيلا.

بالإضافة إلى ذلك ليست الأصالة، كمفهوم لثقافة حضرية، فكرة محلية عربية، بل لها أصول قديمة في الفكر الغربي المحافظ المعادي للاستنارة وللثورات في أواخر القرن الثامن عشر، والنصف الأول من القرن التاسع عشر، خصوصا لدى مفكرين مثل دوميستر، ولورنزفون شتاين وسافيني وغيرهم من دعاة التحول التاريخي «العضوي» النابع من أصالة شعب ما، ولها امتدادات وحيزات واسعة في الفكر الفاشي في ألمانيا وإيطاليا في هذا القرن، كما أنها تتنامى باطراد في أوروبا اليوم وخصوصا في الجمعيات الفكرية المحافظة في فرنسا. ليس المقصود من هذا التعداد القول بأن فكرة الأصالة العربية والإسلامية اليوم فكرة مستوردة، فمن المشكوك به أن الجزء الأكبر من

دعاتها المعاصرين على علم بأصولها الأوروبية. وإنما المقصود من هذه الملاحظة أننا نرى لدى دعاة الأصالة مفهوما للثقافة العربية - الإسلامية ياثل في عضوانية فهمه للثقافة، العضوانية التي تكون الإستشراق، وذلك بغض النظر عما إذا كان أرباب الأصالة هؤلاء قد استقوا أفكارهم من الأفكار الإستشراقية مباشرة (وهذا الأرجح)، إذ علينا ألا نحصر الإستشراق في أعمال المستشرقين بل أن نراه في مجالاته الأوسع من نظم التعليم المدرسية والجامعية وثقافات وسائل الإتصال الرسمية - غيرها، وأن نرى في استشراق العرب والفكر العربي المعاصر دورة من أدوار الإستبجاع الثقافي)، أم من أفكار حول الحضارة انتشرت لدينا بطرق غير مباشرة كالتى أشرنا إليها لتونا⁽⁵⁾.

إن استعارة المحتوى والعبارة من الأفكار الغربية المنتشرة يبقى على كل حال، عاملا مساعدا. فالأصالة استشراق ليس لأنها تفترض مفاهيم استشراقية بمسماها، ولكن لأنها تعيد إنتاج المفاهيم الإستشراقية بعد تمثيلها لصور الفكر الغربي - الإستشراقي في إحدى هنيهاته، وذلك بعد أن انقطعت مع انقطاع عصرها القسري عن ماضيها. فلا أصولوية دون هذا الإنقطاع، ودون إشكالية الصلة هذه بالماضي، التي تنتج عن هذا الإنقطاع.

الأصالة كدلالة على جوهر ما وراء التاريخي مفهوم لا بد وأن يفرض طغيانه التام على مجمل المجالات التي يعتاش فيها. وأصالة الشرق المقابلة لأصالة الغرب تلي على الشرق (وعلى جهلها النسبي بالغرب) خصائص جوهرية يرى فيها دعاة الأصالة (كما يرى المستشرقون) مبدأ تفسيريا كافيا لتعليل وتحليل كل ما وسم باسمها - أي الإسلام ثم العروبة سابقا، والإسلام اليوم - . فالجوهر الإسلامي حسب هذه النظرة هو ما يضيء التاريخ الإسلامي والثقافة الإسلامية إضاءة ليس فقط روحية، بل إضاءة معرفية. فإن حضور هذا الجوهر هو ما يجعل من مدينة، مدينة إسلامية، ومن تاريخ، تاريخا إسلاميا، ومن تراث، تراثا إسلاميا، ومن ثورة، ثورة إسلامية. الإسلام هو ما يفصل بين فكر وفكر ويجعل أحدهما إسلاميا وبالتالي يلصق به (بالنسبة لداعية الأصالة الإسلامية) شحنة معيارية إيجابية، وهو ما يجعل هذا الفكر منتما إلى نوع من الفكر لا يستقيم فحواه الكامل إلا بعلاقته الخفية بنوع آخر هو اللاإسلامي الخارج بالتالي عن الأصالة⁽⁶⁾. تصبح إسلامية الشيء إذن ليست وصفا لخصائص له أو لعلاقاته الداخلية والخارجية بقدر ما هي حكم عليه بالإسلامية والأصالة أو غيرها. يصبح تأصيل الشيء هو الهدف الأساسي من البحث العلمي. تأصيل الشيء ورده إلى أصوله بعرضه على هذه الأصول وجريان الحكم عليه

(5) لا بأس من التنويه هنا إلى أن هذين الأصلين للإستشراق الناصيلي يلتقيان في كتابات عوساف لوبون الذي ما فتىء الكثير من دعاة الأصالة يتخذونه شاهدا على عطية العرب. غوستاف لوبون أحد أبرز منظري العنصرية العرقية في فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر.

(6) ناقشت عدم إمكانية تعريف الإسلام المعاصر بحد ذاته دون الرجوع إلى اللاإسلام في مقالي «مقدمات تأسيسية للإسلام المعاصر»، دراسات عربية، 6/17 (1981) 48 - 58، كما ددت في هذا المقال كل مفهوم جوهرى للدين وطرح تعريف اسميا له يتعبه التحيزات (أي الدخول في حيرت) المعنية تاريخيا لذلك التضاد بين القدس والدنس الذي عينه التاريخ وأحداثه على أنه إسلامي.

بالمطابقة ومن ثم بالأصالة . وبالتالي فإن العلاقة المعرفية التي تربط صاحب الأصالة بعناصر هذه الأصالة علاقة حكم قائم على تصنيف معرفي يعتقد أربابه أنه قائم على تصنيف وجودي للأشياء إلى نوعين أحدهما أصيل، ويغدو البحث والنظر عملية في أساسها قياسية تصنيفية تشبه في بعض أوجهها العمليات التصنيفية التي قام بدراساتها كلود ليفي - ستروس لأساطير شعوب اميركا الجنوبية وغيرها (7).

العمليات التصنيفية رد على أصول وانتفاء لأنواع . وهي بذلك دونها علاقة بالزمان أو المكان . فالأنواع وحدات كيفية، يضحى من منظورها المكان الذي توجد فيه العناصر التي يجري تصنيفها وجودا محض ظرفي لا علاقة حقيقية لها به . يصبح المكان مجرد مجال للوجود، كما يغدو الزمان عنصرا كيميا نخطه الإستمرارية البحتة، أي يتحول إلى دهر . تنتفي بذلك عن الزمان خاصية التغير الكيفية، كما تنتفي عن المكان خاصية الحيز الكيفية . ويصبح من الممكن بالتالي توحيد أزمنة ماضية وحاضرة ومستقبلية ومجالات مكانية شتى وحصرها في نقطة معرفية واحدة هي الإسلام وهي الجوهر الوجودي والمعرفي على حد سواء . المستقبل ترداد للماضي على الرغم من الانقطاع عن الماضي الذي تعترف به الأغلبية العظمى من دعاة الأصالة . المستقبل يحاذي الماضي ويحتذي به ويعتبره، قياسيا، على أنه عبرة يجب الإعتبار بها كما كان الإعتبار الهدف من التاريخ ومن الأدب ومن السير في تراثنا: الانتقال من جزئي إلى جزئي مع افتراض أن أحد هذين الجزئين كلي، كما في أصول الفقه . الأصالة إذن نموذج ينفي الكلية ويعتبر الأصل - النوع كلا، مع أن النوع مجموعة من الخصائص موضوعة وضعا دون أن تكون نتاجا نظريا لعلم يسمح باعتبار وجوداتها حيزات لها .

توحيد الماضي والمستقبل على أساس قدوة الأول للثاني هو الفعل المرجو من العبور المعرفي بينهما . ويتم هذا العبور كما رأينا بتوسط مفهوم للجوهر يفرض جوهريته على الموجودات جاعلا من نفسه نوعها . وتوسط الجوهر الإسلامي كمحتوى للأصالة، ينتفي الإنقطاع الفعلي بين الماضي والمستقبل، ويصبح الإنقطاع واحيا شاحبا لا وجود حقيقي له ولا أصالة . يكفي لبناء المستقبل النابع من أصالة الجماعة أن يحتذى ماضيها، واحتذاء ماضيها عملية فكرية أسياها عبد الله العروي بالإشارة لنديم البيطار «منطق الذكر والمعادة» (8) يتم فيه ترتيب نماذج في خصوصيتها (لا في عموميتها أو في إطارها العلمي) وفي جزئيتها النوعية . لكن هذا الترتيب ليس تعبيرا عن تواتر سنة ما كما يرى العروي، بل هو في نظر أرباب الأصالة تعبير عن استمرار جوهر يتفرقا رغم انقطاعنا ويكون منا الجماعة التي كان ماضيها هو ماضينا والتي سيكون مستقبلها هو مستقبلنا .

* * *

(7) تناولت تصنيفية الإستشراق وجوهرته بالتفصيل في مقالي المشار إليه في الحاشية الأولى أعلاه . وألغ إلى هذا، أدوار سعيد في عدة مواضع من كتابه المذكور في الحاشية نفسها .

(8) مفهوم الإيديولوجيا - الإدولوج (الدار البيضاء، 1980) ص: 119 .

لعل كتابات ادونيس الثرية هي واحدة من تلك التي تمثل البنى الأصولية المستشرقة بكمها واكلتها. فهي استشرافية في نظرتها لمكونات التراث ولعلاقة الماضي بالحاضر، وهي أصولية في تسميتها، وأحياناً رؤيتها لمحتوى تضاد هذا التراث وإن كان هذا التضاد نفسه تراثياً بقدر تراثية ضده. وهذا الضد المفضل لدى ادونيس أكثر أصالة من التراث السائد لأنه أكثر حداثة، أي لأن له خصائص هي خصائص المستقبل، خصائص جوهرية تجعل من العبور بين الماضي والمستقبل عملية تجري بتوسط معرفة أصالة ماضية، حضورها واستبقائها لنا هو ما سيمكننا من توجيه أنفسنا نحو الأمام.

العبور بالمعرفة بين الماضي والمستقبل بإسم الأصالة عبور معياري بين إيجابية وإيجابية تتوسط بينهما سلبية مطلقة تفعل فعل الوسيط الزمني الفعلي: إن العبور بين الأيجاب الماضي والإيجاب الآتي يصبح عبوراً واقعاً وتاريخياً، طالما أن فترة الإظلام الحالية التي تفصل بينهما فترة واقعة فعلاً ومعاشة راهناً. ووجود الإظلام الآتي هو ما يجعل الربط بين الإيجابيتين فعلاً واقعاً ووصلة زمانية بين زمانين.

يقدم لنا ادونيس جوهرين: جوهر ثابت وآخر متحول، أولهما سباني متختر وملازم للا فعل وثانيهما خلاق ومتجدد. أولهما ذو عادية طاغية، وثانيهما خارق للعادة⁽⁹⁾. أولهما ماض وحاضر على حد سواء، وثانيهما ماض ومستقبل هو كمهيار «لغة لاله يحيى». تزامن الثابت والمتحول في ماضي ثقافتنا العربية الإسلامية وانحط المتحول في حاضرننا استر وغاب بانتظار الحتم الأخروي الذي سيخرجه ليملأ العالم العربي الإسلامي فعلاً ونجواً وإبداعاً كما امتلاً بجور التقليد.

ينقسم الحاضر والماضي إذن إلى نوعين: أحدهما ثابت والآخر متحول. تتوازي هذه الثنائية مع ثنائية معيارية إيجابياً المتحول المستر الآتي. كما تتبدى هذه الثنائية في مقال تاريخي يصنف الأشياء إلى واحد من النوعين ويسمي الأشياء في تفاصيلها بالمثالب أو المناقب العامة التي تميز وتفصل بين النوعين، أي أن العلوم الإسلامية، لا تملك، على سبيل المثال، من أصول ونفسير وفقه وغيرها، خصائص تميزها عن بعضها البعض، بل إنها بنات استمرارية جوهرية تتسم بنفس الخصائص التي تطبع النوع «ثبات» وتسري في مجمل عناصر دون أن تميز الواحدة عن الأخرى، ويضحي المقال التاريخي في مجال العلوم الإسلامية ترداد لعبارات تلصق بأي موضوع جرى تصنيفه ضمن خانة الثبات دوناً تميز ودوناً فصل، أي دوناً خصوصية لأي شيء وبالتالي دوناً وجود للعام (إلا بشكل ثبات جوهري)، أي دوناً وجود شروط أي تحليل علمي. ينحل المقال التاريخي الأدونيسي إذن، إلى سياق التسمية والوسم بواحدة من صفتين لا ثالث لهما، سياق للتسمية وليس للعلم ولا حتى للمعرفة.

أصول ثنائية جوهر التاريخ خارجة عن نطاق مقالنا هذا وتقع ضمن إطار انثروبولوجيا للفلسفة لم يتسن لها التحقق بعد. الثنائية في خصوصيتها الأدونيسية ليست نابعة من تضاد بين

(9) هذا عبير ادونيس في فاتحة الهداية، فاتحة لنهايات القرن (بيروت، 1980) ص: 30.

نوعين أساس أحدهما اتحاد المستقبل والحق مع الأنا الأدونيسية فقط ⁽¹⁰⁾. بل إن أسطوريات هذه الثنائية قائمة على فهم للفعل التاريخي يقوم على اعتبار الربط بين المستقبل والماضي الذي سبق، وإن تطرقنا إلى فحواه المعرفي وخصائصه، عملاً قائماً على رؤيا الشاعر الذي «يقفز بحدسه فيما وراء العقل والمنطق... حيث لا يعدو أمامه أي حاجز. تصبح الطبيعة بين يديه كائناتنا لنا يسمع ويستجيب. يتحدث مع الحجر، ويمتطي الهواء، ويسير على الموج. لا يقدم أفكاراً بقدر ما يقدم حالات» ⁽¹¹⁾. عندما يصبح الفعل التاريخي ضرباً من الكهانة وتتحول السياسة إلى شعر ويضحى صاحب الزمان مجذوباً، يتحول الماضي إلى نار تحرق التاريخ في واقعه وتحكيه بشكل أسطورة بدء ونهاية، يتفوه بها الشعر متممة سحر ويصوغها النثر مقال شعوه.

والشاعر الذي ينثر مهياراً ويروم تحرراً إباحي المسمى ⁽¹²⁾ وتوكيدا للتجدد المستمر حيث «البكارة الدائمة» ⁽¹³⁾، يتخذ من التاريخ ما قبل تاريخ دوام البكارة وما قبل تاريخ كوابح دوام البكارة. والكوابح هذه هي البنية القديمة التي ينبغي هدمها. إلا أن هذا الهدم يجب أن يكون هدماً شبيه سلفي. فإن «هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته» ⁽¹⁴⁾ كما أن الثقافة المرجوة يجب أن تستمد من عناصر سابقة، فعن القرمطية يريد أدونيس إنتاج الاشتراكية، وعن الصوفية أنسنة الوجود، وعن الشعر التوكيد على فاعلية الشخصية الخلاقة، دون أن ينسى الإشارة ولو الاسمية إلى أن هذه التجارب يجب أن تستفيد من الأسئلة التي تطرحها التجارب الأخرى وفي طليعتها اليوم الماركسية ⁽¹⁵⁾.

العبور المعرفي إلى الماضي في سبيل وصل الحاضر بالمستقبل يجري إذن بمقابلة أصول بعضها ببعض وبتقسيم التاريخ إلى ما هو خير وما هو ليس بخير ⁽¹⁶⁾. مقارعة الأصل بالأصل والخروج

(10) «أنا قيمة ثابتة... أنا الأصل» (فاتحة، ص: 14)، «لم تبق أية دمي الآية»، «وطني في لاجيء...» (قصيدة «هذا هو إسمي») الخ.

(11) فاتحة، ص: 30 أخطأ بولس نوبا في مشابهة أطروحة أدونيس بفينومولوجيا هيغل، من ضمن ما أخطأ في أنه لم ير الفرق بين الأخروية الميتافيزيائية الهيغلية البنية على واقعية تاريخية، وبين الأخروية الأدونيسية القائمة على فهم للفعل التاريخي يذكرنا بالأسوسزي وبأصوله المباشرة وغير المباشرة (بولس نوبا «استهلال» للكتاب الأول من الثالث والمتحول، بيروت 1974 وما يليها). أنظر أيضاً فاتحة، ص: 22.

(12) أنظر مقالات عديدة في فاتحة، والثابت والمتحول، 276/3 - 278، لانتقادات أدونيس للثقافة الراهنة انتقادات صائبة وساحرة في وصفها للعوارض، موضع بحث طويل في وصفها للعلاج.

(13) أدونيس، مقدمة للشعر العربي (بيروت، 1971) ص: 105.

(14) الثالث والمتحول، 33/1.

(15) فاتحة، 225.

(16) تصنيف. التاريخ بن الصالح والطالح يطبع وللأسف كتابات الماركسيين المعاصرين الذين يفعلون كالمسيحيين في استلزامهم عبر الماضي واستخدامها نماذج تحتل اليوم، مع الفارق البسيط أن هذه النماذج لدى الماركسيين العرب المعاصرين مجرد تجارب أولى لتجارب ستأتي بشكل أكمل ضمن إطاره

عن الأصل بالأصل لترجم معرفيا وتاريخيا بمقارنة الثابت بالمتحول، إذ لما كان الأصل «هو الثابت القديم، وما يجيء هو المتحول المحدث، فإن القضية الأساسية في دراسة الثقافة العربية، وفي التراث العربي بعامة، هي في فهم طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول، أو طبيعة الصراع بين أهل الأتباع وأهل الإبتداع»⁽¹⁷⁾.

العلاقة بين الجوهرين علاقة تضاد. هي علاقة عنصرين أحدهما عنصر فساد والثاني عنصر نهضة، كما في الفكر السلفي. هما عنصران مستمران لا تاريخيان كل منهما يفرض خصائصه على مجمل أفراد دون أن يجعل لها خصوصية، كما في الفكر الإستشراقي والسلفي. الثبات عبارة ترتل في سياق كل ثابت وتجد أساسها في الجوهر الذي يكون الثقافة العربية. وهذا الجوهر ما انفك المستشرقون والسلفيون يبلغوننا هو الإسلام الذي ستغرق «الكل الثقافي العربي» ونظرته الشاملة للفكر والعمل والوجود والإنسان⁽¹⁸⁾، هو الكل الذي تكفي تسمية أفراد به للاحقها به.

كُلّانية هذا الجوهر مطلقة. سمته الأولى اللاهوتانية التي، كما رأينا سابقا بصدد الحديث عن الإستشراق، بغلو فصلها بين الإنسان والله، تجعل من الوجود الفعلي وجودا متشينا يكاد ينفي الواقع ويستغرق الوجود في الوجود الإلهي، منافيا بذلك متطلبات الفويرباخية المبسطة التي يمتطيها أدونيس ركاباً في نقد الدين. يضحي الوجود الدنيوي للإنسان وجودا مستغرقا في الله وتجلياته الأرضية من أمة ودولة وأسرة⁽¹⁹⁾. بين الوجود الديني والوجود الدنيوي إذن علاقة تضاد يستغرق فيها الأول الثاني وينفي حيزه الفعلي، جاعلا من الدولة والأمة والأسرة تجليات لجوهر عوضا عن كونها محددة لها خصوصيات في حيزاتها السياسية والأنتولوجية والجغرافية والاجتماعية. الإنسان هو اللادين.

ولما كان الدين هذا هو معطى وضع في زمن سابق دوما، كانت الماضوية وما ضارعها من تناقض مع الحداثة وتمحور حول الماضي والنظر للتغير والتأخر على أنه انحراف على الثبات وعلى الماضي أصلا⁽²⁰⁾. وإذ يمنح أدونيس كما منح قبله الكثيرون، هذا الأصل المبدئي خاصية البقاء واللاتحول، ترتب على مقاله التاريخي أن يثبت له أصولا سحيقة. ولذا كان لزاما عليه أن يجعل من الفتنة الأولى نموذجا مطابقا وإن كان أوليا للتضاد النموذجي الذي كان الفتنة الكبرى، جاعلا بينهما استمرارية الشيء عينه، كما جعل بينهما وبين فتنة المختار وثورة الزنج ودولة القرامطة استمرارية العين الذي لا يختلف مع ذاته إلا في استمرار وجوده في تواريخ مختلفة. كل من الحوادث جوهريا عين الحادث الآخر، يتطابق معه تمام التطابق إلا في الاسم والظواهر البرانية الأخرى

← نظرة تطورية مبسطة للتاريخ - أنظر التقنين المدرسي الحائق لحسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (بيروت 1976 - وملاحقه).

(17) الثابت والمتحول، 35/1.

(18) المصدر نفسه، 20/1.

(19) المصدر نفسه، 27/1.

(20) المصدر نفسه، 27/1 - 31، 39-40.

كالزمان والمكان التي لا تستحق الالتفات والتعيين إذ أنها تتساوى في الحال، ولو أنها استحققت التسجيل كمفردات، فكلها تحول، كلها تغيير. فكان بذلك قتل عثمان «النموذج الأول للثورة في الإسلام»⁽²¹⁾. كما تمكن ادونيس من الكلام ليس فقط عن استمرارية الحركات الجوهرية، بل أكد على وحدة الكل في وحدة الإسم، فقد حكي عن «الحركة الزنجية - القرمطية»⁽²²⁾ الماثلة في الأهداف والفحوى للحركات المناهضة للامويين⁽²³⁾، وهي ليست كذلك إلا لتساوفا في الأصل ولوحدتها في الجوهر. هكذا تنتج الأسطورة مفرداتها الأكاديمية: إطلاق تسمية على المفردات التاريخية، التسمية الممكنة فقط في إطار الضدين: خير/شر أو ثبات/تحول، والتسمية التي لا تلصق بالمفردات على كثرتها إلا واحدا من اسمين. يصبح البحث الأكاديمي بذلك تصفحا للكتب في سبيل توزيع مفردات محتواها على واحد من هذين الاسمين.

الأصل كما المعنا يجب أن يكون حقيقا، ويجب أن يكون مبتدأ زمنيا وإلا ما استقام المقال التاريخي كمثل تاريخي. ولذا فإننا نرى أصول الوحدات الأسطورية التي يسردها ادونيس بها هي حوادث تاريخية، تتأكد بيانها وتشكيلها في أصلاتها بكونها سحقة زمانيا، بحيث يصبح الأصل هو الأول. فعصر الفتن الأولى هو عصر الإرساء النهائي لجوهري المقال الأدونيسي. فمعاوية «تيار تثبيت لما هو راهن وفقا لما استقر وساد بشكله الذي أرساه الخليفة الثالث. أما علي فتيار عودة تأصيلية إلى الأصل الأول، النبي، وبدءاً منه»⁽²⁴⁾. في كل الأصول، على التحول أن يعود إلى أصله وأن يردده ليحافظ عليه كأصل، تماما كالثبات. وإذا كان تيار الثبات هو الطاغوي والمستمر، فإن تيار التحول هو الأصلي وبالتالي فهو الباقي. فالأول هو تيار القرشية العربية والسنة والصحابة، أما الثاني فهو يدور حول «الإسلام بذاته» وحول «الإنسان المسلم بما هو إنسان»⁽²⁵⁾. الأول، كما قال ادونيس في إطار آخر، كطاووس كسرى حيث المجد، والثاني كهدهد سليمان حيث الخبر⁽²⁶⁾. التياران، كجوهريين، يرددان نفسيهما في التاريخ دون أن يتحولا فعلا.

بعد تأسيس تاريخ الأصالة بإسم التضاد بين جوهريين صيغ المتحول منها بعبارات متوازية كالإبداع والأصالة والحرية والإنسانية، كان على المقال التاريخي الادونيسي أن يكمل حقل موضوعاته باستيعاب ثقافتَي الثبات والتحول. وقد تم ذلك بالبساطة والتقيرية اللذين تقتضيهما الضروريات البنيوية للمقال الأدونيسي: تساوي الظواهر في الجوهريين وصدورها كلا عن أصل

(21) المصدر نفسه، 77/1.

(22) المصدر نفسه، 69/2.

(23) قارن وصف ادونيس لهذه الحركات في الثابت والمتحول، 175/1 وما يليها و 63/2 وما يليها، حيث لا تحليل بقدر ما هنالك سرد تاريخي يقرن بتوكيد للجوهر دونها أدنى تبرير.

(24) الثابت والمتحول، 78/1.

(25) الثابت والمتحول، 36/1.

(26) نفسه، ص: 301. «المجد عند طاووس كسرى، والخبر عن هدهد سليمان، وبينهما الفشل وطعم الرماة».

سحيق ومطابقة ظواهر كل نوع الواحدة لغيرها مطابقة تامة ما وراء تاريخية. فإن كان أصل الثبات فصل الله عن الإنسان، فإن الأشعرية ونظريتها للخلق المستمر وبالتالي لعجز الإنسان عن خلق أفعاله هي إحدى مقابلات هذا الفصل. يرى أدونيس في مفهوم الكسب نفياً للسببية ولسببية الفعل الإنساني⁽²⁷⁾، هذا مع أنها ليست نفياً لهذه السببية بقدر كونها إسماً ميتافيزيقياً لها. كما أن مفهوم العادة الأشعرية الملازم ما هو إلا بيان لانتظام الأفعال الإنسانية وغيرها من الوقائع دون الالتفات بالضرورة إلى قيمتها الميتافيزيقية ولصدورها عن الخالق. أما ردها مباشرة إلى «عقل الإسلام» في شقه التاريخي الثابت فهو يذكرنا بمجموعة الأفكار البدائية المتداولة في الأوساط الإستشراقية حول «عقل الإسلام» غير القادر على الانفصال عن اللاهوت كما تذكرنا بأفكار ليفي - برونل المبكرة حول «العقل البدائي» وبين الإثنين قرابة ثقافية. كما يرى أدونيس أن المناحي التي بالإمكان تسميتها تفسيرية في أصول الفقه - تقسيم الألفاظ - تهدف، كما يقول، «إلى تحديد معنى العبارة وما تعبر عنه يقينياً لكي يمكن الحكم الصحيح⁽²⁸⁾». هذا صحيح تمام الصحة. ولكن أدونيس يرى في وصفه هو لتقسيم العبارات في أصول الفقه نقداً لها مع أن الدقة في دلالتها على المعاني في هذا العلم التشريعي هي وظيفتها الأساسية والطبيعية. إن ما يوجه وصف أدونيس نقدياً، هو طبعاً، علاقة خفية يراها بين أصول الفقه و«الموقف الفقهي من اللغة» الذي يرى أنه يتناهل في أصول الفقه مع الموقف من اللغة في الشعر والموقف من كل لا تحديد للمعاني في «العقل الإسلامي».

ما يفعله أدونيس طبعاً هو وضع غمائل بنيوي بين كل من التجليات التي شاء أن يراها للإسلام: فهناك توازياً واضحاً بين بنية الفقه (الإعادة إلى الأصل والإحالة إليه ومحاولة التشبه به)⁽²⁹⁾. وبين بنية الشعر والنقد⁽³⁰⁾ (الإحتذاء بالأقدمين وكأن هذا الإحتذاء موفقاً وممكناً من وجهة نظر التاريخ)، وعلاقة المحدث بالقديم عبر مفهوم البدعة (ويجب التنويه هنا أن أدونيس قفز عن تاريخ التأصيل السحيق هنا واقتصر في استشهاده على ابن تيمية وأنه في غيرها من الأحوال لم يفعل غير الإستهانة بنصوص تتكلم عن المحدث والقديم دون القيام بدراسة فيلولوجية لمعنى هذين اللفظين)⁽³¹⁾، وتوازي هذه الإحالات التقليدية الإحالة إلى الأصول العائلية لدى بني أمية وبني العباس الذين يحاكمهم وكأنهم أحياء يرزقون⁽³²⁾ إحالات توازي بدورها إحالتهم العالم إلى التقليد السلطوي.

(27) الثابت والمتحول، 45/1 - 46.

(28) المصدر نفسه، 52/1.

(29) المصدر نفسه، 20/2 وما يليها. الإحالة إلى الأصول والعرض عليها لا يعني مطابقتها ويستحيل أن يعني ذلك، أنظر تحليل جاك برك في (Essai sur la méthode juridique maghrébine (Rabat 1944) وتحليلنا في القسم الثالث من الفصل الثاني من كتابنا ابن خلدون وتاريخيته (بيروت، 1981).

(30) الثابت والمتحول، 66/1 وما يليها.

(31) المصدر نفسه، 70/1 - 71.

(32) انظر أدونيس، «الدلالة التراجيدية في عاشوراء» النهار، 1974/4/28 ومواقع مختلف من الثابت والمتحول.

الشعر والفقه والتشريع والسياسة إذن وحدات لا فارق جوهري فعلي بينها، فهي تتوازي في بناها الداخلية توازيات شرائح متطابقة لجوهر لا تراتب في تطابقها وتمثلها البنيوي. تعناش السياسة كما يعناش الشعر والفقه في مجال إسمه الدين ينفي معيشتها في حيزات لتشكلات تاريخية اسمها العلم والسياسة والرمز والتصورات الجمعية، تماما كما يرى السلفيون والمستشرقون على حد سواء. يمتص الدين في لاهوتائيته جميع مجالات الحياة وكل ما يخرج عن نطاق سطوته المستغرقة يصبح دون نظام ودون ترتيب وبيئات فوضى ما قبل الخلق، ويجعل كل ما ترتب شيئا مطابقا لجوهره ولبني هذا الجوهر.

ينطبق الشيء نفسه على ميثلوجيا التحول التي يحكي ادونيس حكايتها. فالمتحول جوهر نوعي يجمع عددا من الأحداث والأفكار المتساوية والمتطابقة جوهريا، والتي تقيم علاقة تضاد مع الثبات تتسم في هذا التضاد بسمت الحداثة: العقل، الإبداع، الإنسانية، الاشتراكية. القرمطية «تتجاوز القومية والجنس إلى الإنسان بما هو إنسان»⁽³³⁾، وهي بذلك توازي نقد الرازي وابن الراوندي للوحي، التعبير الأول للحداثة في عودته إلى الإنسان بما هو إنسان⁽³⁴⁾. كما يتطابق الإثنان مع الإنسانية التي تمثلها الصوفية⁽³⁵⁾، ومع ما يطابق عقلانية أبطال النبوة في «تجريبية» جابر بن حيان ودلالة المجانسة لديه⁽³⁶⁾، وفي إنسانية وذاتية الباطنية بتجلياتها المختلفة من إمامية وصوفية⁽³⁷⁾، وما يوازي التأويل الصوفي والباطني من مجاز في الشعر⁽³⁸⁾. يقوم ادونيس بوضع هذه التطابقات الجوهرية المردودة إلى عبارة «تحول» دون أن يجد القاريء إخبارا أكثر من تقرير عن تجاوز القرامطة القومية للإنسانية التي لم تظهر كمفهوم فاعل قبل أواخر القرن الثامن عشر أساسا، ودون أن يبلغنا عن اظلاميات المانوية والأديان الفارسية ما قبل الإسلامية التي أملت البعض من نقد الرازي وابن الراوندي، ودون حتى الإلماع إلى تحويل الكائنات إلى تجليات ربانية وتحويل النفس البشرية إلى جزء من الربوبية في الحلول أو إلى الأسباب التي تحده إلى اعتبار المتصوف بما هو مجذوب، وليس باعتباره رجل طريقة، كما هو لا يبلغنا أن «تجريبية» جابر بن حيان قائمة على نظرية العناصر والأمزجة، وأن دلالة المجانسة عملية منطقية قياسية نجدها في أصول الفقه، وأن «ذاتية» الامامية والصوفية قائمة على رد إلى أصول نصية في القرآن والحديث والسلسلة، أو أن التأويل الصوفي والإمامي تأويل تقليدي قائم على «طاعة رجل» كما قال أحد الغلاة كما هو قائم على مبدأ ذو النون المصري من أنه «ليس مريدا البتة من لم يكن أطوع لأستاذه من ربه» وقول ابن

(33) الثابت والمتحول، 84/1 يبلغنا الطبري (تاريخ. تحقيق دي خويه، 2257/3) أن يحيى شيخ القرامطة ادعى لنفسه نسا حسينا. أهذا تجاوز للجنس والقومية والقبلية؟

(34) المصدر نفسه، 88/1 - 90.

(35) المصدر نفسه، 98/1.

(36) المصدر نفسه، 73/2 وما يليها.

(37) المصدر نفسه، 92/2 وما يليها.

(38) المصدر نفسه، 119/2.

عربي أن «من لا شيخ له شيخه الشيطان»⁽³⁹⁾، ثم أن أدونيس أخيراً لا ينورنا حول الدراسات اللغوية والفقهية والتفسيرية للمجاز في العلوم التي يوسمها بالثابتة.

الإِظلام في المقال التاريخي الأدونيسي ضروري طبعاً لرد التاريخ إلى جوهر يمكن التواصل معه من جوهر مرجو هو الحداثة. يربط أدونيس أصالة التحول بمعرفته - وبالتالي تواصله - مع النبوة المستمرة في الإمامة والصوفية المعتبرة كثورة مستمرة (تقسيمية أدونيسية للثورة الدائمة؟) والقرمطية⁽⁴⁰⁾. الأصالة تساوي الأصل في النبوة، وإعادة الأصل في الإمامة والتصوف والقرمطية، بالأصالة يهدم أدونيس الأصالة، وبالدين يقارع الدين، وبإسم الحداثة يقدم نقداً للسنّة، إذ الحداثة التي يراها في الماضي وليدة وضع حالي يتلون تبعاً لإطاره. حداثتها وأخواتها من الكلمات ذات حقن للمعنى واسع يستوعب العديد من المعاني وعلى صلة بحقول أخرى من المعاني، وتبعاً للمعنى المعطى إليهما يمكن توجيه التاريخ غائباً، وربط الحداثة بالماضي بقراءة الماضي وكأنه ما قبل تاريخ حداثتنا. ولما كانت الحداثة ذاتية واشتراكية وإبداعاً وإنسانية وإلاماً ومحبية وثورة، فمن الطبيعي أن يعلن أدونيس أنه تجنب «الخوض في ماهية المفاهيم والمعاني، كتحديد معنى الاتباع والإبداع أو القديم أو المحدث أو الأصل أو الأصالة»⁽⁴¹⁾ فالخوض في فحوى الأصالة والإبداع خوض في فحوى الواقع ومكوناته وبالتالي لفحوى التجاوز المرجو. خوض كهذا ينتج عن نمط من الفعل الثقافي يخرج عن نطاق الفعل المجرد الموسوم بالإبداع والحداثة والتجديد، وينقلب على انمحاق التمايز والتفارق الذي يضبط علاقات زماننا الراهن، ويحد بالواقع من حرية التحولات والهجرة ومن انبساط وانفتاح الأقاليم ويثبت النهار والليل بتمايزهما ويبقى هدهد سليمان حيث سليمان.



ليس كل فكر سلفي أو شبه سلفي متحل بالحرية الأدونيسية، وليست لكل سلفية أو شبه سلفية المجالي الزمانية والزمنية التي لأدونيس، ليست كل سلفية قادرة على تسمية إظلامها حداثاً، لأن الحدث الراهن الإظلامي اختبر وأعطى صفات الحداثة من ثورة وتحول، كما كان سلفه قد أضيفت عليه سمات الحداثة من الماضي⁽⁴²⁾. ولكن الكتابة المنظومية للإشتراق بالعربية في أعمال أدونيس النثرية نقطة تقاطع بين السلفية وأشباهها وبين الإشتراق بكماله. فاشتراق الأصالة

(39) الاستشهادان الأولان مأخوذان عن كتاب كثير ما يستشهد به أدونيس، مصطفى كمال الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع (ط 20، القاهرة، 1969) ص: 363. قول ابن عربي عن أسين بلاثيوس. ابن عربي، ترجمة عيد الرحمن بدوي (بيروت/ الكويت، 1979) ص: 127. كان الحري بأدونيس أن يناقش في هذا الإطار القضية التي كتب عنها أستاذه بولس نويما حول القباب وابن عباد الرندي فيما يتعلق بقضية المشيخة الصوفية.

(40) الثابت والمتحول، 2/ 211.

(41) المصدر نفسه، 1/ 23.

(42) راجع مقال أدونيس في «مواقف» 34 (1979) - ص: 149 - 160 «بين الثبات والتحول، خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران».

(وفي الماضي القريب، استشرق التعرب) هو محتوى هذا التقاطع وشكله بغض النظر عن دلالة الإيجاب في الماضي - هي المعتزلة عند البعض والأشاعة عند آخرين والغلاة عند غيرهم والمادية عند البعض الآخر وغيرها عند المستشرقين على مختلف مشاربهم. في كل الأحوال، هناك انقطاع عن الماضي يعامل وكأنه غريب وخارج عن الطبيعية والعادة، انقطاع بين المستقبل المرجو وصورة هذا المستقبل في الماضي عبر انقطاع لم يحققه غير الزمان وبالتالي فهو واه ومضاد لكل صحة وحقيقة، وبالتالي يصحح وصالنا مع الهمج من القرامطة مثلاً موضوعاً قابلاً للبحث الجدي.

الواقع غير ذلك. القرامطة وغيرهم من أبطال الأساطير الأدونيسية وغيرها أساء ماضية تربطنا بها رابطة ذاكرة محددة الحيز، ذاكرة تستلهم كرمز وتنكفئ في حيز ثقافة علياً لا صيغ ثابتة لأشكالها، وبالتالي لا تكامل لوحدها في ثقافة وطنية تفرض أشكالها تستثنى ما لا شاكلها. القرامطة والتراث بعامة ماضٍ منته لا استمرار له في الحاضر ولا يمكن أن يكون له وجود في المستقبل إلا كرمز لفئة صغيرة من الناس هي فئات منتمية لثقافات علياً منقطعة تمام الإنقطاع عن الثقافة العليا التي سادت حتى حوالي القرن ونصف والتي استبدلت بثقافات علياً جديدة لا تراط بينها إلا في البعض من مفاهيمها (من ديمقراطية وأمة وعلم وغيرها)، ثقافات تنشرها الجامعات كما تنشرها وسائل الإعلام والأجهزة الأخرى التي ساهمت في مشروع الدولة العربية الحديثة، ونجحت إلى حد أقصاه استيعاب بعض هذه المفاهيم وتريلها في نتاج أكاديمي هزيل، وأدناه كسر ثقافة قديمة دون النجاح في خلق بديل عضوي لها. وفي مقابل مجموع هذه الثقافات العليا الابتدائية نجد ثقافات محلية انغلقت على نفسها وابتدأت للمرة الأولى منذ قرون بصياغة نفسها وأساطيرها في شكل ثقافات علياً تطمح لأن تكون ثقافة دولة (نتاج جامعة الكسليك مثلاً وما في معناها).

أين الأصالة من كل هذا؟ ربما كانت الثقافات المحلية المغلقة المتجددة كثقافة الجبهة اللبنانية هي الثقافات الوحيدة القادرة على التأصل الفعلي في أساطيرها وكتابة تاريخها تبعاً لهذه الأساطير الأثنية، وربما كان لهذه الأصالة أمل أكبر في التحول إلى واقع ثقافي، إذ أن الأصالة كعلاقة بالماضي وبجوهر الشعب في حال الجبهة اللبنانية عامل ذو وزن فعلي، أي ذو وزن سياسي معاش في وضع يتم فيه بناء دولة على أسس أنثروبولوجية محدثة. في حالة كهذه من المحتمل أن تبرز ثقافة عضوية أصيلة وإن كانت مستتعة - فهي أصيلة في فولكلوريتها، مستتعة في تكنوقراطيتها (التي ينتج عنها، بالمناسبة، «علمانية» الكتاب المعلقة).

أما الإستهتار الثقافي المطلق فهو في الإستهتار الأصولي. مجال الإستهتار هذا انعدام ثقافة وطنية جامعة متمثلة في مؤسسات تفرض رقابة على الصيغ والأشكال (رقاباتها لا تنبئ إلا إلى المضمون ومن ثم تشديدها على الشعارات المباشرة، ومنهجنا العلمية لا تعلم إلا المضمون، ومن ثم اعتمادها على الحفظ)، الإندام المرتبط بغياب سلطة وطنية عضوية ذات توجه تاريخي محدد ومعين. وبجالة الآخر هو إهمال الثقافات الفولكلورية التي تنمو وتتمحور حول ذاتها (كالإسلام

المحلي هنا وهناك، أو الفرعونية، أو البربرية، أو المارونية، أو غيرها). ونتيجة هذا الوضع يبرز الكلام حول الأصالة بصورها الإسلامية المختلفة نتيجة لفشل مشروع هيمنة لثقافة دولة، وبقايا لواقع سابق تتوازي فيه الأصالة مع تجريد التكنوقراطية (كما في الثقافة العليا في الخليج). الأصالة الإسلامية نمط عبور معرفي نحو الماضي، يستخدم الأساليب الإستشراقية في تحديد الماضي وفي تعيين نفسه، وإن أهمل البعض من محتوى الإستشراق المعيارى، أو عكس وجهته، نمط عبور أساسه الراهن الإستتباع لثقافة غربية مفاهيمها متغلغلة في أوساط لا تزال تسعى دون جدوى لتشكيل نفسها فئة مثقفين ذوي علاقة عضوية بواقعهم وبوجهة هذا الواقع، مع كون هذا الواقع، واقع استتباع ولا عضوية تفتتت فيه الثقافات العليا (إلى برغسونية ووضعية تجريبية وسلوكية وغيرها دونها رابط ثبات شكلي) كما تفتتت فيها البنى الإقتصادية والسياسية والإجتماعية إلى وحدات كلا فيها يرتبط دون توسط الآخر بالمركز، وهذا في وقت ابتدأ فيه في الأطراف أثر ثقافة ما بعد الإستنارة المستجدة في المركز، ثقافة نفى جوهرى الإنسانية والعقلانية في الثقافة العليا، ثقافة الإستهلاك في الفولكلور والحيز الشعبي للرموز والثقافة. الأصالة الإسلامية إذن التعبير الأمثل عن الإستتباع الثقافى: في مضمونها أولاً، وفي كونها محتوى لا عضوية سياسية/ ثقافية مستتبعة ثانياً. الإنغلاق التاريخي الذي تروجه الشبه سلفية الراهنة إذن تواصل عضوي مع مركز الإستتباع بكونه نتاجاً، مباشرة لتفتتت هذا المركز للأطراف الذين نحن إحداها، هو تعبيراً عن التفتت في لا عضوية نظرتة إلى التاريخ وبأصالته في النظرة إلى التواريخ الأضيق على حد سواء.

القومية العربية والاسلام(*)

يحتوي الكتاب على نصوص 13 بحثاً قدمت إلى الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في كانون الأول 1980، بالإضافة إلى نصوص التعقيبات التي قدمت على هذه البحوث ومحاضر المناقشات التي جرت في صدد كل منها. وقد حضر الندوة وشارك في تقديم البحوث وتغذية النقاش 47 باحثاً ومفكراً عربياً من ذوي الانتباهات الفكرية والأيدولوجية والقطرية المختلفة إضافة إلى فاعليتهم المختلفة في الحياة العامة والمجالين الصحفي والأكاديمي، وانتمائهم إلى ثلاثة أجيال مختلفة.

وقد تناول المتنادون مواضيع شتى ذات صلة بمحور متدهام. فقد ناقشوا قضايا تاريخية تتناول العلاقة بين العروبة والاسلام، والعلاقة بين الحركات العربية وتلك الاسلامية في ألد 150 سنة الأخيرة، ونواحي مختلفة من العلاقة بين العروبة والاسلام قد لا تكون صياغة مواضيعها قد أفسحت مجالاً لتمايز كاف عن بعضها البعض. فتكلم الحاضرون حول التمايز والتكامل بين القومية العربية والاسلام، ومستقبل العلاقة بينهما، «نحو صيغة جديدة»، للعلاقة بينهما، ودور تكاملهما في «صياغة عالم جديد»، بالإضافة إلى مناقشات للعلمانية ومواقف القوى الخارجية إزاء القومية العربية والاسلام، علاوة عن بحث حول «في الثقافة العربية المعاصرة».

لن نعلق على أبحاث معينة قدمت للندوة ولا على مواقف شخصية برزت فيها، خصوصاً وأن الحيز المتاح هنا ضيق وأن التعقيبات على الأبحاث كانت، في أحيان كثيرة، كافية. بالامكان اعتبار الندوة بمثابة تلخيص شامل وواف لعدد من المسلمات التي يأخذ بها المفكرون العرب في عصرنا، ولا يبدو أن البحوث والنقاشات قد تقدمت عن المسلمات المأخوذ بها نحو صياغة جديدة لها أو نحو تحويل في أسسها ووجهتها، مما يعني أن الندوة قد عبرت تعبيراً صادقاً ووفياً (أي محافظاً) عن وضع الفكر العربي الحالي وعن انكفاء النقاش الجدي الخارج عن إطار المسلمات العامة فيه إلى زوايا ومواقع قلما تأخذ مكان الصدارة. حيث إنزوى في إطار مداخلات سريعة لم تأخذ قسطها الكافي من النقاش والاهتمام.

المسلمة الكبرى التي ظهرت في الأبحاث وفي النقاشات هي إرادة التوفيق بين القومية العربية والاسلام، على اعتبار أن هنالك نوعاً من الالتصاق الجوهرى بينهما تراوح طرح آليات بين التماثل والتقاطع والتكافل. وقد كان دعاة التكافل في أقلية واضحة، حيث أن الطابع التوفيقى

الذي طغى على الندوة الذي لم يسمح لنفسه باتخاذ موقف واضح حول علاقة الله بقبصر ولم يقدر بالتالي على طرح قضية الاسلام والعروبة من زاوية دنيوية. وإرادة التوفيق بالطبع شيء غريب في وضع الوطن العربي حالياً حيث تعيش التناقضات بين الأقطار وفي داخلها حياة علنية بالغة الصخب، بيد أن مدعى الاستغراب قد يزول إذا ما لاحظنا أن الاتفاق الوحيد، بين الأقطار كما هو بين الأفراد، هو اتفاق على السكوت عن عدة من المواضيع ليس «القومية العربية والاسلام»، آخرها، خصوصاً في عصر دعوة البعض كعصرنا.

وإرادة التوفيق هذه انعكست بلاريب على المستوى العلمي للبحوث والنقاش. ففي مواجهة هجمة أهل الأهواء ممن يحولون تعصبهم إلى ميتافيزياء (ضمن مقولات شرق/ غرب وأصيل/ دخيل الخ)، كأنور عبدالمالك ومنير شفيق ومحمد عمارة وحسن حنفي، قام أهل التوفيق بصياغة الواجب، الذي حدده هؤلاء من أن الاسلام والعروبة يدعوان للتطابق تبعاً لشروط الأول، في صيغة الواقع، وقرأوا التاريخ بمنظور الهوى. فصار التخطيط حول ما إذا كانت العناصر القابلة للتوفيق بين الاثنين اثنية أم فكرية أم اجتماعية أم لغوية، هذا في الأحوال القليلة التي طرحت فيها هذه الأمور. وصار الاتفاق بين الأكثرية على أن التداخل المشارف على التطابق إنما يرجع لشيء اختلقوه وأطلقوا عليه اسم «تراث» هو كون عناصر مشتركة، تم تسمية البعض منها، حدثت في إطار الاسلام وفي إطار آخر اسمه العروبة والقومية العربية، دونها الاماع إلى المحكات التي على أسسها يحكم بالاشتراك بينها غير الاشتراك الاسمي.

لبّ القضية، إذن، هو أن المجتمعين في إطار هذه الندوة لم يقوموا بمحاولة لتعريف ما يعنونه بعنصري موضوعهم. وقد أشار المطران غريغوار حداد إلى هذا الأمر في مداخلة حيث أصرّ بكل حق على أن التمييز بين مفاهيم العروبة المتنوعة تاريخياً، وبنوياً، وكذلك التمييز بين المفاهيم التي أضفيت على الطرف الآخر للمعادلة التي وضعتها الندوة، شرط أساسي للكلام المنطقي والعقلاني والواقعي - ومن ثم العلمي - عن علاقتهما. وقد أشار علي الدين هلال أيضاً في مداخلة قصيرة إلى ضرورة طرح المستويات التي يعيش فيها الاسلام - في قرآن وتراث فقهي ومعتقدات شعبية وغيرها - قبل إطلاق القول على علاقته بالعروبة. كان يود القارئ أن يطالع في مواضيع كهذه، كما كان يوده أن ينظر نظرة جدية إلى قضية مقومات القومية التي تحدث عنها الكثير في معرض المقارنة، النظرة التي دعا إليها غسان سلامة في مداخلة. كما كانت الأمور قد اتضحت أكثر بكثير لو أن المجتمعين جاوروا معنى زيادة في التفريق بين العروبة تاريخياً وبين القومية العربية المعاصرة تفريقاً يسمح باستعمال التاريخ استعمالاً علمياً، وليس أسطورياً، أي استخدامه ليس للتدليل على قوة وسلامة العلاقة بين القومية العربية والاسلام في الماضي واستنتاج أن هذا يعني بالضرورة قوة وسلامة العلاقة حالياً وضرورتها الآن ومستقبلاً، بل للتفريق بين الماضي والحاضر بشكل يجعل بمقدورنا فهم الحاضر في خصوصيته وعيانيته. ومن هذا الباب تساءل الطاهر لبب عن حدود المرجع التاريخي كمصدر للتدليل وعن جدوى النظر للماضي كنموذج للحاضر. كما طرح في مداخلة

قصيرة قضية كان ينبغي على المتدين أن يناقشوها، ألا وهي كون التبعية الثقافية من مظاهر التبعية النبوية.

ولأن كانت قضية التبعية قد طرحت، إلا أن طرحها لم يتعد إطار الطرح الأخلاقي وتباعه طرة تأمرية للتاريخ، كقول حسن حنفي أن القومية العربية «حيلة» انطلت على المسيحيين العرب. ومن هذا الباب كان الحري بالندوة أن تناقش القضية التي طرحت باختصار - كمعظم القضايا الأخرى الواقعية والخارجة عن اجماع الصمت - من قبل جوزيف مغيزل في مداخلة لم تلت، صدى، وهي أن مفاهيم القومية والأمة يجب ألا تدرس بمعزل عن السياسة، وأنها خاضعة لمصالح القوى التي تدعو إليها وتقوم بها. الغريب أن الفئات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفرق الفكرية وغيرها وارتباطها بالغرب وبالنظام الرأسمالي العالمي لا تجد مكاناً يذكر في مناقشات الندوة، مع أن عدم مناقشتها يقضي على الموضوع برمته بالضمور والخواء واللاتعيين. فإن طرح قضية العروبة وقضية الاسلام على إطلاقها - تماماً، وكما علق سعد الدين إبراهيم، مثل طرح قضية الأصالة والتجديد على إطلاقها - تؤدي إما إلى مفاضلات وهمية، وإما إلى محاولات توفيق تلفيقية في وجه هذه المفاضلات. كما أن طرح العلاقة بين العروبة والاسلام دون تعيين طرفي هذه العلاقة تعييناً زمنياً ومكانياً وسوسولوجياً، وسياسياً وأيدولوجياً، لن يفيدنا في رصد هذه العلاقة في واقعها أو في مستقبلها.

وللأسباب ذاتها، فإن طرح العلاقة بين العروبة والاسلام من طرف، وبين الغريب من طرف آخر، وكأنها علاقة بين داخلي مطلق وخارجي مطلق، يقوم على اعتبار كل من طرفي هذه العلاقة جوهرًا قائمًا بذاته، ويصبح من الممكن إلزام الواقع بتصنيف مجرد للنظرة للغرب بين «الانغاسيين» و«الانكماشيين». كما أن التجريد المطلق هذا يجعل من الممكن لعالم اجتماع مرموق مثل أنور عبد المالك أن يسمح لنفسه القول بأن محمد علي باشا «انتخب» والياً على مصر، وأنه تصدى للغرب باسم العروبة والاسلام. ولو كانت العروبة الاسلام قد عرفت وعيننا لكان من المستحيل الاتيان بكلام يحافاته للواقع بهذا القدر. ولتجاوز الكلام عن العلاقة بالغرب الصياغات العامة حول «التحدي» و«الاستجابة»، ولكانت الاستجابة قد عينت بنمطها وتاريخيتها السوسولوجية والسياسية والأيدولوجية والاقتصادية وغيرها.

وفي النهاية، فإن إرادة التوفيق تميل دائماً لترجيح كفة من يختلف بضوء أكبر، وكان هذا بيناً في الندوة، إذ عزل العقلانيون والعلمانيون إما بفعل إرادة التوفيق، أو في الاستثناء الوحيد حيث قدم بحثاً علمانياً حول العلمانية، بضعف البحث.

(*) مراجعة: القومية العربية والاسلام. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1981)، 778 صفحة.

حسن حنفي وعصا موسى

هنالك الكثير من الايجابيات في المشروع الاصلاحى المستمر للدكتور حسن حنفي . فهناك إراد العقلانية، هناك الحسّ الحاد بمظاهر الخلل ومواطن العجز واستشراء الاستبداد وانتفاء العدالة، حسّ تشحذه غاية توجّه تشخيصات الواقع الآني برمتها، وهي ابتغاء تحقيق ما يطلق عليه د. حسن حنفي «سد حاجات العصر» والنهوض بالأمة على أساس رصد الواقع كما يتبدّى في معرفة حاجات العصر، وذلك دون مسايرة أصحاب الوقت ومجاراتهم وتملقهم والخنوع في حضرتهم. المههم لدى د. حنفي هو «تلبية لمطالب الأغلبية الصامتة» من أهداف سامية ذكر بعضها - وفي ذكر البعض استدعاء للبعض الآخر المكمل لها - في معرض وضع «المشروع القومى للأمة».

ولعل فكرة الوحدة تمثل العلة الغائية لتأمل د. حنفي . والوحدة كضد للتنوع في شتى المجالات من فكرية وسياسية وغيرها، وما يقابلها من فهم التنوع على أنه بالضرورة تشردم ضار بالمصالح العامة، فكرة تواترت في حضارات وأزمان وثقافات وأديان عديدة، وهي فكرة شديدة الأصالة لدينا، وربما قدم لنا في مستقبل ليس بالبعيد أحد المختصين من واسعي الاطلاع دراسة إثنوغرافية وأنتروبولوجية لهذه المقولة. ليس قصدنا هنا مناقشة مقولة الوحدة من باب العام المرجو، وإنما مرادنا الإشارة إليها كالأطار الذي يحوي مفهومي الأصالة والمعاصرة كما يعرضها د. حنفي - أي باعتبارها أرضية البداية التي تنبني على أساسها ويموجبها آلية الاقتناع والدعوة القائمة على المشروع الاصلاحى لمؤلفنا.

الأصالة والمعاصرة واتحادهما بديهيات د. حنفي في خطابه ومطالبه في غاياته. في كلتا الحالتين، كبديهيات وكمطالب، لا يمكن أن يختلف أحد مع د. حنفي . فلا يختلف اثنان على تحرير الأرض وعلى ضرورة تحقيق التنمية الشاملة وإحياء الحيوية الاجتماعية والفردية ووحدة الأمة في مواجهة الأعداء. كما لا يختلف اثنان في أن من أسباب تحقيق هذه المطالب إنهاء الواقعية والعقلانية ونقض الخرافات، أو أن المستقبل والحاضر لا يمكن أن يدارا بمعزل عن الماضي ودون اعتبار الموروث - والموروث، كما يمتاز د. حنفي في إبانته عن غيره من دعاة الأصالة، يتخطى نطاق النصوص ويحتوي أيضا على الممارسات وأنماطها - وبالنتيجة لا يمكن الاختلاف مع د. حنفي في بديهياته وفي مطالبه. فهي، كما سنرى للتو، من ضروب العموميات المسلم بها لفظاً من قبل الجميع. ولكننا نفرق عن د. حنفي ومساره عندما يحول البديهيات العامة إلى مسلمات في خطابه،

إذ في هذه الاستحالة مجافاة للحق وإجحاف بحق الواقع. وهنا يدب الخلاف، وبحصل الافتراق والتعارض أي، كما يريد د. حنفي، وهنا تقع الفتنة.

بعد تسجيل اعتراض أول على اعتبار الأصالة، المعاصرة وحدتين متجانستين وبالتالي خاضعتين وقابلتين للتوحيد والدمج، في حين أن الأصالة في أحد معانيها وحدة مفعمة بأفكار وتصورات وممارسات وأشكال ورموز وأخلاق وعبادات، بينما المعاصرة صفة زمانية تدل على الوجود في آن معين، نجد لزماً علينا أن ننظر في كيفية تحول البديهييات العامة التي ألمعنا إليها من كلمات قد تجتذب القارئ في بدايتها المشحونة بحقل دلالي، تشبع ثروة محتواه مرام كل طالب، إلى تعيينات لها حدود، أو على الأقل ملامح، تعين مجال دلالتها والحيّز الذي تفعل فيه. وسنرى أن التحديد والتعيين لا يحصلان إلا بصيغة بيانية وبصفة تقاسيم على كلمة الأصالة - والمعاصرة، وإن بدرجة أقل. ثم سنرى أن العنصر الذي يوحد خطاب د. حنفي ويضفي عليه الوحدة التي لمزاج متجانس بتوحيد مساره ووجهته تحت غلبته، هو مفهوم روماني للأصالة يحيل الكتابة عنها إلى خطاب إنشائي تماسه مع الواقع المرجو التعامل تماس إتفاق محض قد تقترحه الألفاظ. وفي معرض ذلك كله، سنرى كيف أن في مسببات هذا ليس إرادية مطلقة في مواجهة التاريخ فحسب، بل تحويل كلاً من الأصالة والمعاصرة إلى جوهر مجرد، هو بفعل مفارقتة غير قادر على إيجاد تماس ضروري مع الواقع. وقد حل القدماء قضية علاقة المفارقة بالأعيان، على الوجه الوحيد الممكن في غياب العلاقة المنطقية والوجودية الضرورية المتمثلة في اندراج نوعي وجنسي، وذلك بفكرة الفيض التي يبقى الجوهر فيها جوهراً، والعين عيناً. تبقى الأصالة عند د. حنفي أصالة، ويستقرّ الواقع واقعاً.

يحد د. حنفي الأصالة بالمنع، مستثياً منها ما يجب استثناءه وما لا يستثنيه الكثير من الأفراد والفرق والجماعات: العودة إلى الدين بالضرورة، الحرص النرجسي على التمايز المؤدي إلى العنصرية وغيرها من مظاهر الجهالة، والتفوق على الذات مما يساهم في التجهيل. ويقبل د. حنفي على الأصالة من باب أماراتها. هي «بحث عن الجذور، وتأسيس في الأعماق»، كما هي «التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب». أما مسوغات البحث عن الجذور، فأولها (حسب ترتيب د. حنفي) كونها «أحد مطالب الحكماء»، منهم الأصوليون، وهو بذلك يبني قياساً تمثلياً علته مطلب قديم، وإن كانت بنائه الأخرى مجازية: فالأصليين علمان يتخذان من مفهوم الأصل مبدأً منهجياً واستنباطياً يفرض بنيتيهما المنطقيتين، والتماثل المبني على أساسها مجرد تقسيم على كلمة هي أصل، وهو تماثل مبني على مجاز غير منضبط لا يناع في أن تماثل ما بين هذه العودة إلى الأصول وعودة نزول مشافي الأمراض العقلية إلى أصوله في كنف أمه.

استبدال القياس بالمجاز، لاشك، من ضروب الافتقار للحد والفصل. فلو كانت هناك علاقة ضرورية بين الأصالة ومفرداتها (التي ستتطرق إليها لاحقاً) لما صار الالتجاء إلى التشبيه، ولما حصر تشبيه المفرد بالعام بجزء من هذا وجزء من ذاك هو، فهي النهاية، كلمة «أصل».

فالأصول التي يشير إليها د. حنفي ليست منضبطة بزمان ولا مكان، بل هي مجمل مفردات ذلك المعين من الوقائع والأحوال التي جرت في «تاريخ الأمة» منذ البدء بتأريخها، ذلك المعين الموجود بشكل أشياء حصلت - وهي بالتالي جاهزة - ويحصولها أصبحت بمثابة تناولنا. هي، كما يذكرها د. حنفي في القسم الأخير من مقالته، تتضمن آيات قرآنية وأحاديث شريفة ونواهي شرعية وتقريرات عقائدية (كالاستخلاف) والغزالي وابن رشد والتوكل على الله والتصوف والاجماع والقرامطة وأبا ذر الغفاري .

تعود معظم هذه المفردات إلى الدين الاسلامي، وهذا راجع للاختيار الاساسي الذي قام به د. حنفي في علاقته بالماضي وبفهمه للتاريخ وما هو جوهري فيه، وهو موضوع لا يهمننا كثيرا هنا، إذ أن مرادنا كيفية فهم د. حنفي. ولا تتصل هذه المفردات ببعضها البعض بأي رابط غير كونها ماضية غابرة. فلا تسلسل فيما بينها ولا تتالي أو تتابع أو استلزام. ذلك أنها ليست أفراد (بالمعنى الهيجلي في تقسيم الأشياء إلى عام وخاص وفرد) تابعة للأصالة - وهي أصل الأصول - بل هي مفردات للحاضر. فتوجه د. حنفي للتراث ليس لتوجهاً لصنم طاع. بل توجه نحو عناصر يعتبرها طليعة من الممكن استصلاحها في سبيل بناء حاضر (ومستقبل) أفضل. فهو يطرح علاقة الحاضر بالماضي طرحاً لا يختلف أي اختلاف عن الطرح الكلاسيكي للموضوع والشائع منذ عصر النهضة. الماضي، والتراث، أي مكونات الأصالة، مجموعة من العبر والحادثات الماضية، الصالحة منها والطالحة، التي من الممكن استصلاحها وإخراجها من ماضيتها إلى حاضرها. من الممكن تبعاً لأسس عصر النهضة التي يبنّاها د. حنفي في أسسها، القفز على الزمان والمكان في عبور معرفي يجعل من معرفة ما حدث في الماضي والصاق شحنة معيارية إيجابية به بمثابة شرط كاف لاستعادتها في الحاضر. ود. حنفي على وعي تام بهذا الموضوع، إذ يذكر أن تيارات سياسية مختلفة اتخذت من واقعات سياسية غابرة عبراً لها ومثلاً كالقرامطة وغيرهم.

إلا أن ما لا يذكرنا د. حنفي به - جرياً على تقليد مفكري النهضة الذي يبدو وكأنه يشارف على نهايته - هو أن انقطاعاً زمانياً قد حصل بيننا وبين الكثير مما يذكره من هذه العبر، إنقطاع بأكثر معاني هذه الكلمة تشبعا: فالانقطاع الزماني جلب في معيته إنقطاعات سوسولوجية وسياسية وأيديولوجية واقتصادية وأخلاقية وحتى فولكلورية، ولا تنحصر هذه الانقطاعات في فردتها، بل إن نمط علاقة كل من هذه الحيزات ببعضها البعض قد تبدلت. وليس من الممكن العودة إلى ينبع ذهنية بأي شكل ما عدا الأسطوري: فنحن، ولو تمكنا من انتزاعها من زمانها وحشرها في يومنا، فإننا سنفتت وحدتنا النبوية الداخلية القائمة على تقاطع العلاقات التي لها مع ما جاورها في عصرنا. فالأحاديث النبوية لو استصلحت في عصر ما، فإنها تستخدم بما هي جزء من منظومة أكبر من المتون ثم من الأحاديث في أطر سياسية وأيديولوجية وسوسولوجية وعلمية معينة. وانتزاع أي حديث من هذه الأطر وهذه العلاقات يجعل من الحديث نفسه، وليس من «المعاصرة»، قشرة خارجية على حد تعبير د. حنفي. الطريقة الوحيدة لتحقيق العبور هذا بين حاضر وعناصر من ماض غابر هي الايمان بالسحر

وبطاعة الوقائع الإرادة الطيبة، وكأنها «الطبيعة تهذي كما يهذون»⁽¹⁾. فلا وسيلة لعبور بعد انقطاع إلا إيماناً بالخوارق، ولا معنى للإيمان بفاعلية هذه الخوارق إلا باعتبار الانقطاع عنه وليس فكرة الاستمرار خروجاً عن العادة. ولا يكون مستقر العادة ثباتاً وتواصلًا على الرغم من التاريخ إلا إذا كان موضوع هذا التواصل جوهرًا متعاليًا، كما ألعنا. وبعد إمكانية وجود جواهر ثابتة تقفز على الزمان والمكان وتعبّر، بمجرد معرفتها، إنقطاعات الواقع وواقع الانقطاعات، تصبح إرادة وجودها المسوغ الوحيد لهذا الوجود، فلا استمرار كجواهر موضوع، وهو موضوع بما يحمله لوضعه من شحنة إيجابية، هو في النهاية، موضوع أخلاقي، ويسمى خطاب د. حنفي خطاباً أخلاقياً في مقامه الأول، خطاب قائم على الإرادة المجردة.

لوم يكن الأمر كذلك، لما كان د. حنفي قد قدم لنا نظرية استخدام التراث في إعادة «التوازن» لمجتمعاتنا المعاصرة بالشكل الذي قدمه فيها. فبعد أن كان مفكرو عصر النهضة يقسمون - كما ذكر د. حنفي - الواقع إلى شطرين، أحدهما معاصر والآخر أصيل، فكك د. حنفي الموروث وغير الموروث إلى عناصر مفردة يجب رفض الطالح منها (معاصراً كان أم أصيلاً) وثبتت الصالح، وذلك دون الالتفات إلى البنى التي تربط ما بين هذه العناصر.

السطوة الانتقائية التي يمارسها د. حنفي على الواقع تستلزم عدداً من الأسس. فالأساس الأول لها - والأساس الأصيل لكل فرز وتضييق للأمور على أساس الأصالة والمعاصرة - غياب النظرة المتكاملة للواقع الحالي والمعاصر. فلا وجود للأصالة دون المعاصرة، والعكس ليس صحيحاً، إذ ليس ثمة حاضر على الإطلاق أو أصل على الإطلاق، فما هو أصيل - أي ما هو، ثقافياً، بيتي - لا يحمي خارج المتحف إلا إذا كان قد نجح في تجاوز أصالته الأولى، أي وظيفته ومكانته في البنى السابقة، إلى تأصله في الحاضر واستحالته إلى جزء عضوي منه. ولو شئنا أن نحكي، ما يفعل البعض من أهل الأهواء، قاراتنا المتحفية ونحوها إلى فاعليات، فإن العاديات هذه هي ما سيكون قشورا واهية في ظل سلطان الحاضر. والشيء الوحيد الذي سيعرفه من عاديتته ويحوّله إلى قشرة في الحاضر هو صاحب هذا الرفع، والصاحب هذا ليس بفرد مستنير بل هو المتغلب على الحاضر، فهو لا يكون إلا سلطاناً سياسياً.

السلطان هذا هو ما يصفُح السطوة الانتقائية التي يدعو إليها د. حنفي. فسلطان الحاضر والسطوة على الماضي ليست «للمثقف العائم» حسب تعبير كارل مانهايم، بل هو لصاحب الزمان الحاضر. وصاحب الزمان لن يقوم على برنامج هو بمثابة كشف حساب مستنير للحاضر والمستقبل، بل قوامه سطوة الحاضر عليه. وليس الحاضر لصاحب الزمان كما هو يتبدى للدكتور حنفي، «حياة الناس... روح العصر، دور الأجيال»، بل هو أكثر

(1) سبينوزا: رسالة في السياسة واللاهوت: ترجمة حسن حنفي. ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 1981)،

تعييناً وحضوراً من هذا بكثير، فأفاه لا ترتقي فوق النخب والطبقات والسياسات، والتعيين والحضور هذان اللذان يسمان دافع صاحب الزمان هما عين التعيين والحضور الذي بموجبهما تقوم وتستقيم الأصالة في الحاضر: فما توارثناه لا يختلف، بالنسبة لنا في الحاضر، عما استوردناه. فالعناصر المتوارثة والعناصر المستوردة على حد سواء ما كانت لوجدت في الحاضر لولا دخولها في بناء، مما يجعل تفريق عناصر الحاضر ما بين المستورد والمحلي تفريقاً عقيباً. فالحاضر ليس مجرد تراكم للماضي أو الماضي معاش في الحاضر، كما يقول د. حنفي. قوله هذا صحيح على إطلاقه، وبديهي في عموميته، ولكنه قول عبثي في العمومية والبداهة هذين، ولا يستقيم له معنى إلا بالتعيين.

وأخيراً، فإن الإرادة المطلقة التي يتعامل بها د. حنفي مع الحاضر ومع الماضي تسمح له بالتفريق بين القشرة واللب بصورة لا ضابط لها. فهو يحكم على الأمور حكماً هو في النهاية أخلاقي، يفرق ما بين الدخيل (القشرة) والأصيل. على أنه لو كان د. حنفي مصيباً أكثر في أنه كل متكامل فيه أشكال ثقافية تحمل «محتويات» عدة، حيث أن الثقافة بما هي أنماط فعل وبما هي فاعليات أيديولوجية وإشارية، تتحدد في شكلها وليس في مضمونها هذا الشكل⁽²⁾. وكون د. حنفي إختار بحفاة هذا الواقع للثقافة - كونه جانب اجتماعيات الثقافة - فهو سمح لنفسه بتبني إرادية مطلقة في مواجهة الواقع، تجعل أسس الإصلاح في صاحب هذا الإصلاح دوناً اعتباراً لموضوع هذا الإصلاح، ولو كان د. حنفي أطلق على هذا الأخير عبارة «حاجات العصر»، و«مطالب الأغلبية الصامتة» برصد «البدائل» من الماضي وإدخالها في الحاضر. ولكن ما الذي يجب أن نفعله بالماضي المستصلح؟ هل نحوله إلى مثل وعبر ونماذج تبثها وسائل الاعلام؟ أم هل نحولها إلى صور تستصلح بما هي أساطير سياسية محرّكة للجماهير كما كان يرى جورج سوريل؟ أم نجعلها قوانيناً؟ أوليس لكل من أنماط الاستصلاح هذه شروطاً؟ ثم ألا تنخرط كل من هذه في إطار محدد من الفعل هو أكثر تعييناً من «الإصلاح» بإطلاقه؟ وإن كان مراد د. حنفي أن يصير السلطان للعلماء، ألا يرى أن في تراثنا أمثلة كثيرة على علماء وسلاطين، ولكنهم جميعاً من المتصوفة أهل التوكل والعلم اللدني (كإبن قسي) اللذين لا يلبون مطالب د. حنفي من الحداثة؟ عندنا أن د. حنفي ما كان اجتناب الصواب والحق بهذا القدر. وأنه استبدل الأصالة والمعاصرة بالخصوصية، ولو أنه لفظ رومانسية «الأصل» لصالح واقعية تأصل الحاضر في خصوصيته، ليس في تفرده المطلق.

(2) انظر: عزيز العظمة، مقدمات تأسيسية للإسلام المعاصر، دراسات عربية. السنة 17 (أبريل 1981).

مديح الهوامش

في زمننا، زمن الاستبداد الجامع حيث يوميء السلطان والتنفذ بالطلب، تتزاحم الاجابات، وتتسارع الحلول، وتتكاثر معالم الاجماع على الألفاظ، بينما تتوارى المعاني خلف الأسئلة، وتغور الأمثلة في غسق الاجماع، وتتيه أجوبة الأسئلة في فضاء التوحد والاعتزال والامكان. في زمن الاستبداد الجامع تتعاظم البدهاة ويتوطد الجزم، وفيه ينمحق التمايز وتزال الفصول وتثبت الأصول، إذ تعاد الأشياء إلى الأمهات، وتضحى «أصالة» الثقافة عنوان سويتها، بينما يصبح الخوض في تحريم ومدى ومواضع وحدود هذه «الأصالة» من عناوين الاعتلال، وبالتالي من نتاج الخارج المساوي في إطلاقه لإطلاق الداخل الأصل. ولئن انفصلت عقائد اليوم في مقالاتها، إلا أنها تلتقي في الاجماع على نمط القول، وفي النمط الشكل، وفي الشكل المعنى. وليس الاصرار على التأصيل في تحديد وتعيين المقالات - أي ما يحلو للبعض أن يطلق عليه عبارة «أولوية المضمون» - إلا إعادة بناء الاستبداد في إعطاء القول الفرد سلطة الحق، ووآد الشكل الذي فيه فقط يكتسب القول حدوده، ونحومه، (أي معناه) والذي عبره فقط يوجد الحاضر (زمانا وفكرا) الذي تلغيه الأصول.

للأقوال المفردة - وبها يمكن البرهان على كل شيء - حامل يخرجها عن أفرادها وعن رجوعها واحدة واحدة إلى أصل تدل عليه دلالة كاملة. وبالاتقال من هذه إلى ما يحملها، ننتقل من الأصل إلى الشرط، ومن التماهي إلى التمفصل، ومن الوحدة إلى الكثرة، ومن الوضعاني إلى العقلي، ونعلو على الماضي والمستقبل في الآن الذي نمسك فيه باليوم ونؤمسه، ليس باستغراقه في الماضي وبغرقه في الأصل، بل بارتباطهما به ارتباط الشيء بالشيء لا ارتباط اللاشيء بالشيء. في الانقلاب والاتقال هذا معرفة للماضي ومعرفة للعروة الوثقى التي تربط في الحاضر أرباب الأصول على أنواعهم، وبالتالي إمكان اختراق خناقها، في نفي الانتساب المطلق للأشياء إلى أصولها، وإعادتها إلى قوامها وموضعها، تحرك الدراسات للأشياء القديمة والأخرى المعاصرة التي جمعها وضاح شرارة في الكتاب موضوع هذه الكلمات (*).

فالسؤال الفلسفي الذي يحرك هذه الدراسات هو ذلك الذي يتناول ابتداء الأشياء دون أن يكون المبتدأ قنليا بالاطلاق أو وضعياً بالاطلاق، أي دون استغراقه في الأصول ولا في السوابق: (* وضاح شرارة، استئناف البدء. محاولات في العلاقة ما بين الفلسفة والتاريخ بيروت، دار الحداثة، 1981.

فالمبتدأ هذا «قران ما يقوم بذاته وما يدين بذاته إلى نسب أو سياق». فهو يجر جراً إلى ازدواج زاوية النظر ويفرض استحالة استوائها مطابقة لنفسها. . . الفلسفة تجهر انصرافها إلى الاحاطة بما يتعالى على الاحاطة وبما تندرج بدورها في بابه، أي أنها تجهر التباس ما تدور عليه وسعيها إلى تناوله في مقالة لا ترضى بمضاعفة الالتباس ولا ترضخ له». في الفلسفة على هذا التعريف، كما في الحدائ كدعوة لقلب الأفلاطونية وعكسها حسب جيل دولوز، قطعة مع البداة الكسولة الفاعلة في كل أصولية تمجّب جده الأحداث وحديثها بالالتفاف على إمكان الحدث «في رواية عامة للكائن ترقى به وبأدواره وتحولاته إلى نسب يتضمن، مسبقاً، الأطوار اللاحقة». في الفلسفة هتّك للبدايات الزائفة، وتشديد على الحديثية التي تتضمن الحدث، «فيزائياً»، وإمكان هذا الحدث. يتم بذلك، عند النظر إلى كل حدث، تأريخ يستأنف البدء كما تستأنف الأشياء من بدايتها العائدة حسب نيتشه استئنافاً يزيل عنها ما دعاه فوكو «الترجسية الترانسندنتالية» لمفهوم الأصل: فالبدائية، وهي الامكان في العقل والشرط في مجال الحدث، تستعاد في صورة الحدث «الذي يجمع إلى صفة الأصل طابع القطع مع أصل أول، خرافي»، أصل كان سيحتوي على الحدث ويستغرقه لو أنه ما كان إلا أصل له.

الفلسفة نمط تعقل ثنائية البدء هذا، في مفهوم الترانسندنتالية التي تتعالى على التجربة (على أنواعها) وتفرقها، والتي لا تقوم إلا بها في آن معاً، أي في التساؤل عن شرط إمكان الأشياء. وللضرورة قياس وشمول معينان، والكائن «لا يستنفذ الخلق علقته»، بل العلة تطرح سؤالاً عندما يتولد الكائن عن نسب، وعن إمكان تبعاً «لمفهومه ولتمحوره حول ذاته وعلاقاته». بدلاً من رد الأشياء إلى قوام أنطولوجي لا يتسع للعقل، تقوم الفلسفة بتقويم الأشياء في نفسها، ومن هذه العين العلاقة بالأصل وبالبداء، العلاقة التي تجعل من البدء ليس مجرد بداية لأنواع الأشياء، بل بدءاً مستعاداً يبتدىء مجدداً عند بداية كل شيء، وإلا لم تكن للأشياء شيئية بل لكانت ستغرق في الأصول ولا تعقل بنفسها بل بأصولها. الفلسفة رصد لأصول الأشياء، ولكنها ليست بالرصد للأصول المنوية، بل لمثل الأصل في الداخل، ولانشطار الأصل على نفسه وتفرده في العين أصلاً وحدثاً.

الالتفاف على الذات والتوجه الحصري نحو الأصل استرجاعاً واستنساخاً هو ذلك الذي يشكل أساس مقاومة ما هو قائم لما هو آت أو ممكن. فعلى هذا الالتفاف تقوم الشرعية المؤسسة على الانتساب (إلى أصل نسبي أو أيديولوجي، أو إلى مجرد أصل سلطوي)، وعلى رد الحادث إلى السابق عليه يقوم إلغاء الحادث والجلدة. في عملية الفرض وعكسه هذه يضع وضاح شرارة إشكالية الفلسفة في التراث الماضي للمجتمعات المتسمة بالاسلام ولحاضر العرب على حد سواء. فهو يمتدح الفواصل الحاضرة، ويقرأ النصوص القديمة بحيث يستخرج شروطها التي تفصح عن نفسها في البنية الداخلية لهذه النصوص ويعاد إنتاجها في تفاصيل النصوص ومسامها. وهو في عمله هذا يعني أن صلة الفكر العربي بالفلسفة (على النحو الذي أجملناه لمعانها ولمهبتها)،

واقترحاه مجال المسألة عن مسوغات ومبررات وأسباب وشروط الواقع، أمر لا بد من اندراجة في حكم الضرورة عند انبلاج «عتمة التاريخ» عن الصراعات المتخفية وراء الأصول، عندما «يمسي تأسيس المجتمع موضوع الفعل التاريخي نفسه ومادته». ذلك أن الفلسفة، تماماً كالديموقراطية، «شكل واختيار تاريخيان ومجتمعيان يتجاوزان الاقتباس والتكييف والاستيراد التقني. فهي إما أن تكون مدرسية، وإما أن تواكب انبثاق صورة جديدة من صور المخيلة الاجتماعية مع ما يفترضه هذا الانبثاق من ازدواج في العلاقة بالزمن ومن نقل الأصل إلى المقال ومن رفع الحرم عن سؤال التجربة عن شروط إمكانها». بتبني إشكالية مسألة الفروق وتعيين الأصول، يتعين على الفكر العربي، حكماً في الرأي الصائب لوضوح شرارة، التغرب، تبعاً لأصول لهذا التفلسف عرض لنا المؤلف نسبها عرضاً غير مقنع في بعض النواحي سنتناوله بالنقاش في مجال آخر.

عندما تنتزع الأمور من انحصارها في بدهاة قائمة على تواتر الأهواء، تنبذ الوضعية، كما ترك التاريخانية على مشربها (ذلك الذي يرى الأصل في البدء وذلك الذي يراه في النهاية) لصالح التاريخ، ويغدو النص ليس مجرد نهاية، بل عقدة من البدايات والنهايات الداخلية ذات الأصداء الخارجية والشروط في السوابق. على هذه الصورة، يعيد شرارة تنظيم أقوال الكتب التراثية الثلاثة التي تشكل موضوعات ثلاثة من المقالات المجموعة في الكتاب - «التاج في أخلاق الملوك» للجاحظ، و«الخراج» لأبي يوسف، و«إكمال الدين وإتمام النعمة» في إثبات الرجعة لابن بابويه القمي - ويقوم بتحليل عناصرها المكونة وربط هذه ببعضها البعض بصورة تفصح عن مواقع المعاني ومجالات الدلالة وأوجه الارتباط فيما بينها - وليس ما بينها وبين ما قبلها، أو بينها وبين ما بعدها على طريقة «الإصلاحيين» من الإسلاميين المعاصرين. فدراسة التراتب وأنماط توزيع الحق عند أبي يوسف، وأسس إقامة الفوارق وتثبيت الوحدات المجتمعية عنده، تتطلب النظر إلى «خراج» أبي يوسف على أنه كتاب لا يتسم تنظيمه بالشككية «ولا يخضع لمعايير ذهنية خالصة. فقربه من الحق... يجعل تنظيمه قريباً من تنظيم الشعائر... (لذا) وجب تناوله كما تتناول الشعائر بالتحليل».

كذلك الأمر، يتضمن التحليل البارع لبنية التراتب الملكي عند الجاحظ تأسيساً جديداً للنص استناداً على مقولات تحتوي على معانيه، كالطبيعة والثقافة، والملك والعامّة (وكل ما عداها)، تحليلاً يقوم على جعل النص يفصح عن بناء الأساسية المؤسسة في فصل تراتبي مطلق بين الملك وماعداه، مستخدماً على وجه خلاق التحليلات اللامعة لالياس كانيقي حول الملك بنزع الطابع السيكولوجي عنها وإدخالها إدخالاً محكماً في إطار تحليله. وهذا لو كان المؤلف قد بين تكاثر هذه البنى وتوزعها في مواضع قابلة للتعيين في الثقافة العربية - الإسلامية، فإن في هذا الأمر تعييناً واستثنافاً للبدء في مواضع لا وجود لنص الجاحظ إلا بالانفتاح عليها بوصفها شروطاً، الانفتاح الذي كان... شأنه ألا يجنل العام المنطبع في الخاص والمشكل لتفاصيله ولا يباعد فيما بين عمومته وتعيينه، بين وجوده في السماء ووجوده في الأرض، والانفتاح الذي كان أبعد التحليل عن تحوم

الاسلامية الجاذبية له. هذا وإن تبينت بعض هذه الأمور العامة، وإن لم يكن عمومها عموم التفاصيل النبوية للنص بشيء من الوضوح، كحدود مفهوم «النظرية» في الثقافة العربية - الاسلامية، وبمعنى لجوء الجاحظ إلى الخرافة، ولو أن في تحليل هذا الأمر ابتداء للاستئناف، بدلا من أن يكون فيه استئناف لبدء. وليس من شك أن الافتتاح على خارج النص الذي دعونا إليه كان من شأنه أن ينتقل بالتحليل الذي يقدمه شرارة إلى مجال جديد: مجال تحليل الأشكال التي يربط النص معانيها بها، دون أن يخل، حسب عبارة فوكو، بتحويل «الوثيقة» إلى «أثر» الذي يرومه شراره.

يتبين في تحليل الزمان عند ابن بابويه، وكيف أنه تحقق خالص غير قادر على التفتق على مبانة أو مغايرة، تحقق يندرج اللاحق فيه بالسابق، ويستعد الأصل في النهاية بتأويل المعنى على الغياب - يتبين في هذا التحليل، كما يتبين في تحليل النصين أنفي الذكر، كيف أن بنية النص التي تشكله يعاد إنتاجها في مواضع النص ومفاصله كافة. فالبنية ليست خارجا، وليست هي بالمولد الأنطولوجي، بل هي المشكل والبدء الداخلي. وليس من سبيل إلى هذا المنظور إلا بتطويع الماضي وإخضاع النص للقراءة وعدم اعتباره إلا بما هو «عندنا» كما يقول هيغل (ولكن دون الرباط الوجودي بين «عندنا» و«عنده» الموجود عند هيغل). تصبح عملية القراءة، كما تتجلى في الكتابة عند وضاح شرارة، عملية استنتاج دائم وتسلسل مطلق لعناصر النص كما أعيد ترتيبها، عملية تبدى بوضوح في وتيرة لاستخدام شراره الفعل المضارع تتوازى مع وتيرة إعادة البناء: فما «كان» في النص «يصبح» شيئا آخر في إعادة صياغتنا له.

لعل البنية الاستراتيجية والاستنساخية التي تحكم تصور الخلق والزمان والتاريخ عند ابن بابويه من أهم نتائج هذه البحوث - أوليست بنية السلطان عند الجاحظ بدورها استراتيجية، بنية العلاقة بين تمام كامل وما عدا تمامه وكماله دون محور زمني؟ فالبنية هذه تحكم المعرفة، وربما التصور، في الثقافة العربية - الاسلامية: فالأصل المستعاد ذو «امتياز وجودي»، هو «معرفة متحققة»، وكل ما جد من الكلام، إن كان عند الأشعري أو عند ابن رشد كما يبين شرارة، ليس إلا فروعا وتعيينات للعام، وذلك بمعنى أن المعرفة متحصلة أساسا (في النصوص، في الخلق، في اكتمال السلطان)، وبمعنى أن المعرفة هي عينها منهج ذاتها: فهي قياس على أصل، وقوامها كائن متعين بالقانون الذي تتولد عنه الكائنات - يتحول بذلك البحث عن الأصول، ليس إلى بحث أسطوري كما عند الأغريق، بل إلى بحث وصفي تاريخي وفقهي لغوي. وكون المعرفة واحدة وثابتة لا ينشأ الخطأ بالنسبة لابن رشد إلا عن العبارة، «أما الكائن فقائم في مراتب لا تتحول»، ويقتصر عمل العقل بذلك على «تديد ضباب المقالات». هذا ما جعل طرح السؤال الفلسفي الجذري مستحيلا في ماضيها الثقافي، «فمادامت الحلقة الأولى لا تقتصر على خلق المادة وإنما تتعداها إلى خلق المعنى والغاية، وجب على الفكر أن يطرح جانبا مسألة التأسيس إلى سلسلة الأسباب التي تنتهي إلى سبب أول، وأن ينغلق التأسيس بالتالي على وضعية السبب».

شبهة الفلسفة، إذن، نتاج لكونها لا تندرج في الاستمرار بين المعرفة ومصدرها، بل إنها تتعدى على هذا الاستمرار وتفصل ما بين الاثنين، فكرياً في جلبها الاقرار بتعدد مصادر المعرفة، وفيزيائياً في كونها ذات أصول خارج الوحدة الأنطولوجية للأمة وزائدة على أصولها. شبهة الفلسفة بذلك، والعبارة عنها بالعلاقة بين العقل والنقل، ليست بالشأن الابستمولوجي كما يعرضها شرارة، بل هي تطرح كمسألة تمس الأصل بوصفه سلطة ذات تحولات ابستمولوجية، مسألة تجدد حلها - وليس موقعها - في ميدان الابستمولوجيا. ولو قارن شرارة هذا النظام المغلق المحدد بالأصل، بذلك النظام المغلق الكامل الذي هو اللغة - فهي بدورها معرفة وأداة معرفة - لوجدت ولاشك مجموعة من المفاتيح المساهمة في حسم هذه القضية. عقدة الأصل الوضعي والعقلي هذه لا تنزل في زماننا من سيمياء النظم الاستبدادية ذات الثقافة القائمة على ترتيل، وهي عقدة تبدو بدائية لعقلها وجسمها، إضافة إلى «البدنيات التي تنظم الاستحالة، إذا جاز القول، وتوصد الباب دون انفتاح القول والسؤال» على طرح مشكلات أسس وعلل فعل المجتمعات العربية، تشكل موضوع المقال المعنون «مديح الفواصل» والذي يصلح مقدمة للكتاب وخاتمة له. ففيه سرد وتنظيم للمقال الرسمي وشبه الرسمي للدولة العربية المعاصرة (والفئات التي ترى نفسها دولا بالقوة)، المقال القائم على افتراضات منها وحدة المجتمع، ثم وحدة الدولة والمجتمع، والآليات المختلفة التي تربط فيما بين هذين الأمرين وبين افتراضات الفكر التي يفرق الفكر التساؤلي في اجتماعها: من الفصل بين الداخل والخارج، والمرجعية القاسية التي تسم الأيديولوجيا القومية، وانخراط «الماركسية العربية أو ما يقوم مقامها» في الوضع القائم (ونقاش قطعية النص لدى يسار بيروت في أواخر الستينات في المقال المعنون «الرفاق» مفيد هنا.

في مواجهة هذا الاستبداد الذي ترجع فيه الأمور إلى أصول - وجودية وفكرية، وسلطوية - لا يرى وضاح شرارة إلا مقاومة نكوصية من المجتمع، مقاومة «تنتضي صوراً تاريخية انسلت الحياة منها منذ زمن سحيق»، مقاومة يحاول الكثير من المثقفين اللحاق بها وتحويلها إلى آنتيهم، إذ فيها «محو الفواصل» في «وهم ثقافة شاملة متحققة»، تمزج المعلن بالضمير، والتالي بالحاضر وبالماضي، والخاص بالعام، والذاكرة بالرؤية والعمل. بيد أن هذه الفواصل «شرط تحقيق حياة ثقافية واجتماعية وسياسية حرة. فالدولة التي تدعي الذوبان في المجتمع تفوت على هذا الأخير إمكان مراقبتها والحد من تسلطها. لذا فإن الفاصل بين الدولة والمجتمع وبين الحزب والجماهير وبين المؤسسات والفئات»، وبين الدولة والشعب، شرط حيوي لعرض الدولة أمام الأنظار ولاخضاعها لاحكام هذه الأنظار. . . والثقافة التي ترفض الفاصل بين لحظة الفهم واللام والنقد وبين الفعل، ولو كان تاريخياً أو واعداً بالتاريخ، تنحل في الشعاع الفارغ وتلتحق بأسياذ الظرف الراهن التحاق الدليل المنصاع».

أما من لا يبالئ أسياذ الظرف - وقد يكونون أصحاب هذا الزمان العسير اللجوج - فهو المتوحد الذي يدبر التهايزات والفصول والمفاصل، ويجعل من الشبه حقيقة وليس تمثلاً، ومن الأول

زمانية، ومن السلطان دالة على عدم إطلاقه. كتاب وضاح شرا لا يستجيب لدعوة «الطرف الراهن» وإلحاحه على الأشياء بالانتظام والتوافق والاتصال. هم مساهمة فيها وراء هذا الزمان، في أن هذا الزمان وفي أصوله الخرافية على حد سواء: ففيه وعي حد ليس بالنتائج المترتبة على قراءة النص والزمن فحسب، بل وعي المشكلية التي تصدر النتائج عنها واستكنه الآن الذي يخلقها. بيد أن كنهه الآن ليس حلاً لعقدته، ولو كان فكاً للحجب التي بها يغذي هواه وفعله. في الحل انسياب ومجازاة نحو الانبساط، أما في فك الحجاب، فليس هناك سوى محاذاة الآن وقانون العقل، وفي هذا الأخير التوحد ومداه.

اهم مراجع الكتاب

- Althusser, L. "Sur le rapport de Marx à Hegel", in J. d'Hondt, *Hegel et la pensée moderne*, Paris, 1970.
- Althusser, L. *Lenin and Philosophy and other Essays*, London, 1971.
- Althusser, L. & Balibar, E. *Reading Capital*, London, 1970.
- Augé, M. et al., "Anthropology, History, and Ideology", in *Critique of Anthropology*, 6 (1970).
- Baechler, J. "De l'Idéologie", in *Annales ESC*, 27/3/1972.
- Barthes, R., "l'Effet du réel", in *Communications*, 11 (1968).
- Barthes, R., *Mythologies*, London, 1973.
- Benveniste, E., *Problems in General Linguistics*, Coral Gables, 1971.
- Berque, J., *Maghreb Histoire et sociétés*, Gembloux & Algiers, 1974.
- Bickerton, D., *Roots of Language*, Ann Arbor, 1982.
- Bloch, E., *Keim und Grundlinie - Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1/2 (1953).
- Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Geneve, 1972.
- Caillois, R., *L'Homme et le sacré*, Paris, 1950.
- Chaudhuri, N.C. *Hinduism*, New Delhi, 1979.
- de Tracy, Les éléments de l'idéologie, 3. ed., Paris, 1817.
- Dumézil, G., *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.
- Dumont, L. *Homo Hierarchicus*, London, 1970.
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of the Religious Life*, London, 1915.
- Eco, U., *A Theory of Semiotics*, London, 1977.
- Evans-Pritchard, E.E., & Fortes, M., *African Political Systems*, London, 1940.
- Feurbach, L., *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Caanstadt, 1959.
- Firth, R., *Symbols*, Ithaca, 1973.
- Foucault, M., *The Archeology of knowledge*, London, 1971.
- Geertz, C., "Ideology as a Cultural System", in D.E. Apter, *Ideology and Discontent*, New York, 1964.
- Godelier, M., "Infrastructures, Societies, and History", in *New Left Review*, 112 (1979).
- Greimas, A.J., *Semiotique et sciences sociales*, Paris, 1976.
- Godelier (Maurice): *Horizons, Trajet marxiste en Anthropologie*. Maspero, 1977.
- Jakobson, R., "Two Aspects of Language and Two Types of Apsic disturbances", in *Selected Writings*, vol. 2, Paris & the Hague, 1971.
- Kosik, K., *Die dialektik des Konkreten*, Frankfurt, 1967.
- Labriola, A., *Socialism and Philosophy*, Chicago, 1918.

- Lacoue, E., Politics and Ideology, in Marxist Theory, London, 1977.
- Larraín, J., The concept of Ideology, London, 1979.
- Leach, E., Political Systems of Highland Burma, London, 1954.
- Leach, E., Genesis as Myth and Other Essays, London, 1969.
- Leach, E., Culture and Communication, Cambridge, 1976.
- Lévi-Strauss, C., The savage Mind, London, 1966.
- Lévi-Strauss, C., The Elementary Structures of kinship, London, 1969.
- Lévi-Strauss, C., The Raw and the Cooked, London, 1970.
- Lévi-Strauss (Claude):
 - Anthropologie Structurale, Plon, 1974.
 - Structures Élémentaires de la parenté: Mouton, 1974
 - La Pensée Sauvage, Plon, 1962.
 - Race et Histoire, Denoël-Goutier, coll. Médiation, 1971.
- Libre, n° 4: Petite Bibliothèque Payot (P.B.P.), 1978.
- Littleton, C.S., The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil, Berkeley & Los Angeles, 1966
- Lukacs, G., History and class Consciousness, London, 1971.
- Mannheim, K., Essays on the Sociology of knowledge, London, 1952
- Mannheim, K., Ideology and Utopia, London, 1966.
- Mew: Marx, K., & Engels, F., Werke, Berlin 1956 ff.
- Marx, K., & Engels, F., Die Heilige Familie, Berlin, 1969.
- Mandel (Ernest): Traité d'Economie Marxiste, Julliard, 1962..
- Meillassoux (Claude): Femmes, Greniers et Capitaux, Maspéro, 1975.
- Panoff (Michel) et Perrin (Michel): Dictionnaire de l'Ethnologie, Petite Bibliothèque Payot (P.B.P.), 1973.
- Parsons, T., The structure of Social action, Glencoe, 1968.
- Poulantzas, N., Political power and Social classes, London, 1973.
- Robin, R. Histoire et linguistique, Paris, 1973.
- Rose, G., Hegel Contra Sociology, London 1982.
- Rubel (Maximilien):
 - Karl Marx: Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 1972.
 - Marx, Critique du marxisme, Payot, 1974.
- Sahlins (Marshall): Age de pierre, âge d'abondance. Gallimard Bibliothèque des Sciences Humaines, 1976.
- Sebeok, T.A., Prefigurements of Art in I.P. Winner & J. Umiker-Sebeok, Semiotics of Culture, The Hague, 1979.
- Scheler, M., Die Wissenformen und die Gesellschaft, Bern & Munich, 1960.
- Steiner, G., After Babel, Harmondsworth, , 1975.
- Todorov, T., The Fantastic, Ithaca, 1973.
- Turner, V., The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca, 1967.
- Terray (Emmanuel): Le Marxisme devant les sociétés primitives. Maspéro, 1969.
- Vincent, J.M., "Science et ideologie un siècle après le Capital", in V. Fay, en partant du Capital, Paris, 1968.
- Volosinov, V.N. (aliss M. Bakhtin), Marxism and the Philosophy of Language, New York & London, 1973.
- Wach J., Sociology of Religion, Chicago, 1944.
- Williams, R., Culture, London, 1981.
- Winner, I.P. "Ethnicity, Modernity, and the Theory of Culture Texts", in I.P. Winner & J. Umiker-Sebeok, Semiotics of Culture, The Hague, 1979.
- Zeleny, I., Die Wissenschaftslogik bei Marx und 'Das Kapital', Frankfurt, 1970

صدر عن منشورات «عيون المآلات»

- مبادئ في علم الأدلة : تأليف رولان بارت، ترجمه محمد البكري
- نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب : الدكتور أمجد الطرابلسي
- سوسيولوجيا الثقافة : الطاهر لبيب
- دروس في جغرافية المناخ - 1 - عناصر المناخ : أحمد بلاوي
- العرب والنموذج الأمريكي : د. فؤاد زكرياء
- عصر البنيوية : إديث كيرزويل، ترجمة : جابر عصفور
- تلك الرائحة (قصص) : صنع الله إبراهيم
- رباعيات نساء فاس (المروبيات) : محمد القاسي
- المكتبة السينمائية - 1 - التصوير : لوي دي جانيني
- المكتبة السينمائية - 2 - الاخراج : لوي دي جانيني
- المكتبة السينمائية - 3 - الحركة : لوي دي جانيني
- الجذور الفلسفية للبنائية : د. فؤاد زكرياء
- يتابع الثقافة ودورها في الصراع الاجتماعي : بوعلل ياسين
- الماركسية والنقد الأدبي : تيري إيجلتون، ترجمة جابر عصفور
- عبقرية الصديق (مقالات تحليلية) : مجموعة من المؤلفين
- رجال في الشمس (دراسات تحليلية) : مجموعة من المؤلفين
- الحركة السلفية : مجموعة من المؤلفين
- مدخل الى السيميوطيقا 1 : باشراف سيزا قاسم.
- مدخل الى السيميوطيقا 2 : باشراف سيزا قاسم.
- انتفاضة الشاوية : أحمد ريادي
- الأسطورة والرواية : ميشيل زيرافا : ترجمة : صبحي حديدي
- في التنظير والممارسة، دراسات في الرواية المغربية : لحميدي حميد
- الأسطورة والمعنى كلود ليفي ستراوس : ترجمة : صبحي حديدي
- القصيدة المغربية المعاصرة بنية الشهادة والاستشهاد : عبد الله راجع
- دروس الجامعة : جماعة من الأساتذة
- جرب حظك مع سمك القرش - مسرحية : يوسف فاضل
- حركية الرأسالية : ف. بروديل - ترجمة محمد السكري



الدكتور عزيز العظمة
أستاذ بجامعة إكستير - إنجلترا
للمؤلف: ابن خلدون وتاريخه
المعرفة التاريخية والكتابة التاريخية.

تجتمع في هذا الكتاب جملة من النصوص التي نشرت في السنوات الماضية، السنوات التي شهدت تكاثفاً وتكاثفاً وغلبة واضحة لعوامل الانحسار التاريخي في العالم العربي. والنصوص التي نقدمها للقارئ هنا، تتناول جملة من عمليات



تفسيب الواقع باسم استمرار تاريخي لا دخل للتاريخ فيه. نطلق عليه عبارة «الأصالة». لذلك تطمح النصوص هذه، إلى معارضة الاستبداد بالتاريخ، وإلى ضمان التلقي بإبراز الفواصل والتمايزات، وإلى استباحة البدهة البلهاء الزائفة لصالح العقل والديمقراطية، وإلى إعادة «الأصالة» عنها إلى نصائها من



التاريخ، ومن تاريخ الآن من تاريخ العرب الحديث

الحاصل في عناصر اليوم، من التراث، مناقشات

تحدد، واستعادة الصلة مع الخط الإيجابي في مواجهة من يروم نبذ التقدم الحقيقي القرن الأخير. تقدم هذه النصوص إذن، تطمح لفهم ونصوص ومفهوم الأيديولوجيا، لبعض المفكرين العرب

تتناول التي المعاصرين

